Le positivisme politique et religieux au Brésil

DE DIVERSIS ARTIBUS

COLLECTION DE TRAVAUX
DE L'ACADÉMIE INTERNATIONALE
D'HISTOIRE DES SCIENCES

COLLECTION OF STUDIES
FROM THE INTERNATIONAL ACADEMY
OF THE HISTORY OF SCIENCE

DIRECTION
EDITORS

EMMANUEL POULLE

ROBERT HALLEUX

TOME 86 (N.S. 49)

BREPOLS

Le positivisme politique et religieux au Brésil

Paul Arbousse-Bastide

Edition établie par
Annie Petit et Francis Utéza

BREPOLS

Publié avec le soutien de la Région Wallonne
et de la Maison d'Auguste Comte.

© 2010 Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

D/2010/0095/175
ISBN 978-2-503-53630-9

Printed in the E.U. on acid-free paper

À la mémoire du Dr Georges Dumas,
en hommage de gratitude.

À Júlio de Mesquita
fondateur de la Faculté de Philosophie,
Sciences et Lettres de São Paulo
en témoignage de reconnaissance.

Avant-Propos

C'est une étonnante aventure que l'on partage ici : en France, un homme, qui a une formation mathématique et non pas philosophique, entreprend de construire un vaste système philosophique, qu'il développe en politique et il invente même une religion. Et tirant d'une lecture du passé le principe de l'avenir – la nécessaire séparation du « pouvoir spirituel » et du « pouvoir temporel » – il recommande à ses adeptes de se consacrer à l'exercice de l'un sans chercher à exercer l'autre. Or, de l'autre côté de l'Atlantique, dans le vaste Brésil, les « apôtres » de cette philosophie lui donnent un tel développement qu'elle intervient dans de nombreuses et importantes actions politiques « temporelles » : l'abolition de l'esclavage, la séparation de l'église et de l'état, le renversement d'un empire et l'installation d'une république fédérative. Et la religion positiviste de l'Humanité est vigoureuse au Brésil, alors qu'en France et en Europe le positivisme, plutôt discrédité dans ses formes religieuses pertubées par de nombreux schismes, est compris, sinon admis, comme une philosophie des sciences.

Au cours de cet ouvrage, Paul Arbousse-Bastide invite à parcourir les chemins que suivent les idées qu'il appelle parfois « émigrées » « déportées », à comprendre comment elles se combinent avec d'autres, « indigènes » ou « fantômes d'autres idées déjà émigrées », et à étudier des phénomènes de « ségrégation migratoire ». L'auteur assume donc son entreprise comme une histoire des idées. Mais elle est, et il le revendique, tout autre chose que la recherche de « sources » ou d'« influences ». Car elle pose pleinement la question difficile des liens entre idées et actions. Émanciper des esclaves, faire une révolution, construire de nouveaux temples, s'opposer à un « despotisme sanitaire » qui impose la vaccination ou le déplacement des cimetières, instaurer une nouvelle orthographe, exiger l'établissement d'un état-civil, etc., sont des actes de conséquence. Documents à l'appui, Paul Arbousse-Bastide montre comment ces événements ont eu lieu, quels jeux de force et quelles circonstances y ont présidé. Mais s'il convoque l'interprétation sociologique, il refuse fermement d'en faire une explication exclusive. C'est dans une histoire complexe, fort bien informée des conditions économiques, sociales et ethniques que nous plonge ce livre, que l'auteur revendique comme étant tout autre chose aussi qu'« une relation d'événements ».

Aussi, s'il s'agit bien ici d'étudier « l'exceptionnelle faveur » que le positivisme a rencontré au Brésil, il ne s'agit pas de s'en tenir à l'illustration de la particularité d'un cas. Paul Arbousse-Bastide le dit très clairement : il s'attache à « décrire l'action idéologique » et à poser « le problème de l'efficacité pratique des doctrines philosophiques ». Ainsi permet-il de voir que souvent l'urgence de l'action mène au « raidissement de l'orthodoxie », travestit des positions complexes en slogans ou en principes et opère « une dévitalisation philosophique au profit de l'efficacité pratique ». Et de montrer que « la migration des idées est éminemment favorable à leur mutation idéologique », et que « la mutation religieuse des idéologies n'a rien de tératologique ».

Bref, voici enfin accessible un ouvrage de référence, qui, par-delà son objet précis dans les limites géographiques et historiques qu'annonce son titre, ouvre une réflexion vaste et profonde sur l'histoire des idées, de leur devenir et de leurs migrations.

Outre l'importance des enjeux de cette étude toujours très précisément documentée, le lecteur de cet ouvrage appréciera aussi les nuances des analyses. Si l'auteur s'applique à saisir un « positivisme brésilien » dans son authenticité, il le montre aussi opérant comme « mythe fonctionnel ». Il en décline de multiples formes : le positivisme des intellectuels dans les grandes écoles dès l'Empire, celui des « apôtres » qui ne souscrivent pas tous à l'Apostolat, celui des militaires, etc. Pas question non plus de lui donner plus d'importance qu'il n'a eu. Oui, les positivistes et les apôtres sont souvent « intervenus », mais encore faut-il évaluer l'impact de leurs suggestions concrètes : la ténacité est une chose ; l'efficacité une autre. On trouve même sous la plume de l'auteur des jugements sévères sur « l'autoritarisme indéniable du côté de Lemos » et « l'absolutisme mystique manifeste chez Teixeira Mendes ». Et Paul Arbousse-Bastide de conclure même à leur « échec » et de parler d'un « caractère épisodique » du positivisme brésilien. Cependant, cet ouvrage qui a si bien su analyser la « perméabilité du Brésil au positivisme » conclut aussi que la « chute » du positivisme brésilien n'a jamais abouti à une « éclipse totale ».

*

Paul Arbousse-Bastide, né en 1899, fut normalien, et agrégé de philosophie en 1928.

Professeur de philosophie en lycée, il prit très tôt un grand intérêt à la pensée de Comte. Dès 1932, il a publié une importante correspondance d'Auguste Comte, avec Célestin de Blignières. Il fut également très tôt sensible aux problèmes de l'éducation, sur quoi il a mené une enquête auprès de collègues et de diverses personnalités et en a publié les résultats.

Élève de Georges Dumas, Paul Arbousse-Bastide fit partie du groupe de professeurs envoyés au Brésil pour la mise en place des premières équipes

d'enseignants de l'Université de São Paulo qui venait d'être créée (décret du 25 janvier 1934). C'est là qu'il a pu apprécier l'importance prise par le positivisme au Brésil et qu'il décida d'en faire le sujet de sa thèse complémentaire. Au Brésil, il collabora aussi à la mise en place d'une formation des maîtres. Ces années brésiliennes, de 1934 à 1946, ont constitué pour Paul Arbousse-Bastide une expérience lui ayant permis de mieux saisir les originalités de ce pays, ses bouillonnements et ce qu'il doit à la multiplicité de ses racines.

Lorsqu'il revint en France, Paul Arbousse-Bastide soutint bientôt sa thèse d'état, en 1952 – sa thèse principale fut publiée : *La Doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte, Paris,* PUF, 1957, 2 vol. Peu après, Paul Arbousse-Bastide fut nommé à la faculté de Rennes, où son enseignement porta surtout sur la psychologie sociale. Il poursuivit sa carrière à la Sorbonne. Puis il rejoignit l'Université de Paris VIII et participa à la fondation de l'UER des sciences humaines cliniques. Parmi ses multiples travaux, P. Arbousse-Bastide a participé à la publication de la correspondance de Comte avec Paulo B. Carneiro.

P. Arbousse-Bastide fit d'autres nombreux séjours au Brésil ; il participa à la création d'autres universités brésiliennes – Rio, Porto Alegre, Brasilia – et il y fit de nombreuses conférences.

Sa thèse complémentaire n'ayant jamais été éditée, P. Arbousse-Bastide souhaitait l'enrichir de documents et considérations nouvelles et il en avait entrepris une refonte complète. Le texte était malheureusement non achevé au moment de sa disparition en 1985.

Les héritiers du Professeur P. Arbousse-Bastide ont fait don de sa collection personnelle d'ouvrages et brochures positivistes et de ses documents et manuscrits à l'Association internationale 'La Maison d'Auguste Comte'. Cet apport est venu enrichir le fonds déjà existant, et l'association les remercie chaleureusement. Il a aussitôt paru indispensable de publier enfin l'ouvrage resté inédit, car l'importance de la documentation comme l'intérêt des analyses sont grands tant pour les philosophes que pour les historiens, et pour les spécialistes et amateurs du Brésil.

*

Le texte ici proposé est celui de la version ayant fait l'objet de la soutenance comme thèse complémentaire. Il a été dûment vérifié et corrigé, le tapuscrit présentant de nombreuses difficultés. On doit donc signaler certaines décisions éditoriales.

Le livre étant d'un volume important, certains appendices de l'ouvrage dactylographié n'ont pas été joints. De fait, ces suppressions concernent des textes largement cités par l'auteur dans l'ouvrage même.

Les indications bibliographiques sont celles données par l'auteur. On en a respecté les divisions. Il a fallu procéder à une vérification minutieuse des réfé-

rences souvent incomplètes. Par contre, il a fallu renoncer à présenter une bibliographie complète de tous les ouvrages cités dans les notes.

Il y a eu de nombreuses réformes de l'orthographe du portugais brésilien ; et les positivistes brésiliens ont eux aussi proposé la leur. On ne s'étonnera donc pas des termes diversement orthographiés, surtout dans les titres des ouvrages. Des problèmes particuliers se sont posés pour les noms propres : l'usage brésilien des patronymes et des prénoms multiples, ainsi que de l'appellation par le prénom de personnages connus ou fréquemment cités, laisse souvent perplexe le lecteur français. On trouvera donc parfois plusieurs entrées pour le même personnage dans l'index des noms cités, ici ajouté. Francis Utéza, professeur à l'université Paul-Valéry de Montpellier a accepté de revoir tout le texte pour toutes ces difficiles questions. Qu'il soit ici remercié pour sa collaboration efficace, érudite et toujours cordiale.

Le lecteur est prié enfin de se référer aux sigles et abréviations qu'il a fallu utiliser pour éviter la lourdeur des références.

Bonne lecture
Annie Petit

SIGLES

– APB. désigne en général les publications relevant des Archives positivistes brésiliennes.

Celles-ci sont de toutes dimensions et de volumes fort divers. Ce sont des feuillets, des brochures ou des livres qui ont été – sauf indications contraires – publiés par les soins du Centre positiviste de Rio de Janeiro. Les indications varient et sont données comme : Au Centre positiviste du Brésil, ou Au siège de la Société positiviste ou *Na sede do Centro Pozitivista* (ou *Positivista*) *do Brazil* (ou *do Brasil*), ou *Na sede da Sociedade positivista* ; ou bien *Na sede central da Igreja positivista do Brasil*, ou Au siège de l'Apostolat positiviste brésilien, ou Au siège de l'Église et de l'Apostolat positivistes du Brésil… Quelquefois mention est faite aussi de *Templo da Humanidade*, ou de *Capela da Humanidade*. À partir de 1914, de nombreux textes relèvent des Publications de la Délégation exécutive de l'Église positiviste du Brésil ou *Publicações pela Delegação Ezecutiva da Igreja Positivista do Brasil*. Nous n'avons pas alourdi les références en répétant ces informations.

Par ailleurs, les positivistes brésiliens, qui ont procédé souvent à des reprises et rééditions des textes, leur ont assez vite attribué des numéros. Nous mentionnons donc ces numéros avec le sigle commun APB. À noter que la suite des numéros ne correspond pas toujours à la suite chronologique des textes et que certains textes repris et republiés peuvent porter plusieurs numéros.

Autres Sigles :

– Toutes les *Circulaires annuelles* publiées par les directeurs des centres positivistes sont citées *Circ*. *An*., précédé de leur tantième. Parfois l'année de la parution est différente de l'année à laquelle la Circulaire se réfère : deux dates suivent donc la référence.

– (P) désigne les éditions en portugais et (F) les éditions en français.

– Les œuvres de Comte fréquemment citées le sont ainsi :

Cours de philosophie positive (1830-1842) = *CPP*

Discours sur l'esprit positif (1844) = *DEP*

Discours sur l'ensemble du positivisme (1848) = *D.Ens.P.*

Système de politique positive (1851-1854) = *SPP*

Catéchisme positiviste (1852) = *Cat*.

Synthèse subjective (1856) = *Syn*. *Sub*.

– La correspondance est citée par l'auteur d'après : *Lettres à divers = LàD*., *Correspondance inédite = CI ; Lettres à Valat*. Les lecteurs retrouveront aisément les textes de ces anciennes éditions dans les 8 tomes de *Correspondance générale et Confessions*, Mouton puis EHEPHE et Vrin, Coll. « Archives Positivistes », publiés de 1973 à 1990 : I – 1814-1840, II – avril 1841-mars 1845, III – avril 1845-avril 1846, IV – 1846-1848, textes établis et présentés par Paulo E. de Berrêdo Carneiro et Pierre Arnaud ; puis V – 1849-1851, VI – 1851-1852, textes établis et présentés par Paulo E. de Berrêdo Carneiro et Paul Arbousse-Bastide ; puis VII – 1853-1854, VIII – 1855-1857, textes établis par Paulo E. de Berrêdo Carneiro et présentés par Angèle Kremer-Marietti.

Introduction

Quand émigrent les idées…

Si les idées mènent, elles doivent d'abord parcourir le monde. Tout voyage est une épreuve. Les idées n'y échappent pas. Plus encore que pour les hommes, il est difficile, quand il s'agit d'idées, de préciser les effets d'une migration. Ce qui demeure assuré, c'est l'intérêt des itinéraires, l'aventure des installations et la surprise des bilans.

Leur inventaire mérite-t-il l'attention du philosophe ? la question n'est pas vaine. La piste des idées abonde en caprices. L'étrangeté de leurs vicissitudes fait souvent soupçonner qu'elles se perdent en route. L'attrait du pittoresque ne risque-t-il pas de se substituer au respect de l'idée ? N'est-ce point par trop sacrifier à l'histoire que d'étendre à la postérité des idées une recherche qui, appliquée à leur ascendance, pouvait déjà paraître peu favorable à leur intelligence.

Pourtant, loin d'avoir cédé à je ne sais quelle superstition documentaire, la présente étude ne fut entreprise que dans l'espoir de mieux comprendre le système dont on raconte ici l'étonnante aventure. Car enfin, si les idées ont un sens et une valeur, pourquoi seraient-elles sans conséquence et n'est-ce pas se disposer à les mieux saisir que d'être attentif aux voies qu'elles suivent et aux traces qu'elles laissent ?

Le préjugé intellectualiste a trop longtemps pesé sur les historiens des idées en les portant à limiter leur recherche à l'agencement rationnel des systèmes. Or, la plupart des philosophes ont été plus soucieux d'efficacité que de cohérence. Ils ont passionnément désiré pour leurs idées une postérité de chair et de sang. N'est-ce pas leur rester fidèle que de s'en enquérir ? Plus que tout autre, Comte n'a conçu ses idées qu'incarnées dans une pratique. Mieux que tout autre, sa pensée ne peut qu'être éclairée par l'étude de l'action qui s'en réclame. Encore faut-il, dira-t-on, que celle-ci ne trahisse pas celle-là. Mais s'il y a trahison, il importe pour la percevoir de connaître d'abord la pratique, puis de la confronter avec la théorie dont elle s'inspire. Même si l'on doit conclure à l'infidélité, la nature des errements de l'action pourrait bien mettre à jour certaines tendances latentes des principes.

La vraie difficulté n'est pas là. Elle réside dans une confusion habituelle entre l'influence que peuvent avoir des idées sur d'autres idées et l'action que peut engendrer une idée elle-même tout entière orientée vers la pratique. Dans le premier cas, le philosophe est à l'aise puisqu'il ne cesse de se mouvoir dans un domaine familier ; aussi bien ne s'est-on pas privé d'apprécier « l'influence » de Platon sur Aristote ou sur St Augustin, de Descartes sur Malebranche ou sur Spinoza, de Hegel sur Marx et de Saint-Simon sur Comte. Le second cas, tout différent, ne laisse pas de déconcerter un esprit habitué, par goût autant que par spécialisation, à l'analyse des idées. Son gibier favori a disparu. Il n'est plus question d'idées, mais d'action, non point d'une « action sûre », mais d'une action tout court, qui se suffit à elle-même, et reste sa propre fin. L'action-influence cède le pas à l'action-chose. Sans doute, celle-ci se réclame d'une idée, mais le fait même qu'elle peut s'y référer comme à un repère conventionnel montre assez que l'idée a épuisé toute sa fécondité et que le secret de la filiation est décidément perdu. L'idée-force, dans la mesure où elle est devenue une force parmi d'autres, n'est plus une idée. C'est le moment où, par un curieux paradoxe verbal, on parle d'« idéologie ». En fait il n'y a plus d'idée, mais seulement une justification, un prétexte, un alibi.

L'inévitable raidissement de l'orthodoxie parachève la désapprobation philosophique. À la vie originelle des idées se substitue une scolastique dont la sclérose est un scandale pour le philosophe. Sa répugnance l'inviterait à l'abandon s'il ne se souvenait que l'action issue de l'idée reste digne d'attention et que le passage à la pratique est inconcevable sans une certaine déchéance de la théorie – si toutefois on peut tenir pour une déchéance la rupture de cet isolement rationnel où l'amateur d'idées pures tend à cloîtrer les systèmes.

Il faut donc poursuivre avec courage l'exploration de ce désert d'idées qu'est toute action, soutenu par le seul espoir qu'un retour constructif permettra d'accéder à une synthèse nouvelle où se trouveront transcendées et l'idée et l'action. Ce consentement à l'action constitue le gage suprême de l'amour de la sagesse. En acceptant de se déprendre de l'idée au profit de ce qui n'est plus elle mais en émane, le philosophe garde sa foi aux puissances de l'idée. Il sait que le contact n'est jamais perdu avec elles et que reste possible un retour où l'idée même qui a servi de point de départ pourra être dépassée par l'élan d'une régression en quête de nouvelles synthèses.

Le visage même de notre temps impose au philosophe cette descente aux enfers, car c'est vraiment s'y enfoncer que de s'attarder, sous prétexte d'idées, à la reconstitution d'événements dont l'histoire la plus historicisante ne s'est guère souciée.

Les grands mouvements humains dont nous sommes les témoins – souvent les figurants et parfois les acteurs – ont la prétention de s'inspirer d'idées. Ils se veulent « grands » autant dans leur âme que dans leur corps. Pourtant, ils se réduisent le plus souvent aux intrigues, aux ambitions et aux délires de quelques-uns, sous le couvert d'idéologies dont la stylisation et le simplisme mon-

trent bien que l'idée en est parfaitement absente. Ce qui reste valable, ce ne sont point ces fantômes travestis en slogans ou en « principes », c'est l'obstination avec laquelle les « managers » de l'action revendiquent une filiation noble. Leur prétention semble se faire d'autant plus impérieuse que le résidu d'idée est plus pauvre. C'est que le crédit de l'action reste tout de même subordonné au prestige de l'idée, d'autant plus lointaine, d'ailleurs, que l'action se fait plus concrète. Que l'idée soit soudain restaurée dans son originalité et sa richesse premières, l'action qui s'en réclame risque fort de rester sans appui. Que l'action s'intensifie et s'achève, l'idée dont elle faisait son auréole ne tarde pas à s'estomper dans un symbolisme sans emploi. Et on retourne au douloureux divorce d'une idée sans action et d'une action sans idée. Le mystère est dans l'entre-deux, dans le rapport de la théorie et de la pratique. Comte et Marx partagent le mérite de l'avoir pressenti. Pour tenter de l'éclairer, il faut s'astreindre à suivre les pistes de l'action sans s'inquiéter de l'amenuisement conceptuel.

Il n'est pas facile pour le philosophe de poursuivre dans cette voie où l'idée se dépouille au profit d'un succédané « idéologique », hybride et asservi. La pensée qu'il fait œuvre de sociologue pourrait être de nature à le réconforter. S'attacher aux conséquences pratiques de l'idée n'est-ce point aborder le domaine des institutions et des mœurs ? Et si l'idée se voit signifier son congé, le sociologue ne s'en trouvera-t-il pas plus à l'aise en face de « choses » ou de « traits culturels » dont il s'ingéniera à déterminer la fonction ou à circonscrire la diffusion ? Nul doute qu'il n'y ait là une étude digne d'intérêt, mais le philosophe ambitionne d'aller au-delà. Il ne se résout pas à l'abandon d'un problème qui lui paraît essentiel : le rapport de l'idée et de l'action, ou plus précisément le rapport qui unit les systèmes philosophiques et leur postérité concrète. Il entend ne pas éluder une question capitale : les systèmes philosophiques servent-ils à quelque chose et quand ils s'expriment dans des actes et des faits sont-ils encore des systèmes philosophiques ?

Egaré sur les traces de l'action, le philosophe peut se demander s'il n'a pas pénétré sur le territoire de la religion et s'il ne s'est pas institué l'historien de ses formes les plus concrètes. La conjecture lui paraîtrait sans doute assez flatteuse à condition toutefois qu'on voulût bien lui reconnaître le titre de « phénoménologue ». Car, enfin, ce qui l'intéresse dans cette action, avatar sensible de l'idée, c'est sa puissance de ralliement et son rapport avec les autres formes de synthèse qui s'avouent religieuses.

Il est, certes, possible d'envisager le problème sous son aspect religieux. Pourtant, l'idée à laquelle se réfère l'action ne relève pas d'une théologie, mais bien d'une philosophie. Si l'on convenait que l'action nous introduit dans un domaine religieux, la question resterait posée de savoir comment s'opère le passage de la systématisation rationnelle à la vie religieuse. L'identité de l'action et de la vie religieuse est d'ailleurs loin d'être acceptée, tant par ceux qui participent à une action idéologique que par ceux qui partagent une foi reli-

gieuse. Quand l'action et la vie religieuse semblent se confondre, comme c'est le cas pour le positivisme, il conviendrait encore de rechercher comment un système rationnel peut inspirer une pratique de type religieux et si cette pratique reste bien dans la ligne du système original. Aborder le problème de l'action idéologique en phénoménologue de la religion, c'est déjà postuler une solution quand il s'agit seulement de poser un problème.

On conviendra, d'autre part, qu'une hypothèse aussi séduisante, si elle est de nature à rehausser le niveau de la recherche, risque de la détourner de son humble et premier objet : décrire l'action idéologique. Il doit rester bien entendu qu'elle est pauvre en idées. Le recours préalable à toute hypothèse prestigieuse tend à voiler cette dure vérité. Le philosophe est donc renvoyé à lui-même : il doit connaître l'action idéologique dans tout son dépouillement avant de se demander quels sont ses rapports avec « l'idée » dont elle se réclame, tout en se gardant de lui restituer, même à titre d'hypothèse, la complexité de sa vie originelle.

Au seuil d'une étude sur les formes de l'action positiviste au Brésil, ces considérations répondent au souci de prévenir un étonnement et une critique.

Il peut paraître étrange que l'histoire du positivisme brésilien, pour curieuse qu'elle soit, touche si peu à l'évolution des idées proprement dites et à leur prolifération doctrinale. Pour en comprendre la raison, il faut ne pas perdre de vue que l'objet de cette étude est l'action concrète d'un système, en l'occurrence, le positivisme comtien. Les variétés de cette action sont bien commandées par des idées. Toutefois celles-ci n'ont plus pour organe le penseur originel et ne sont pas reprises au compte d'une réflexion créatrice. Elles viennent se réfléchir sans altération formelle dans des esprits exclusivement portés à la pratique. Bien qu'ils répondent à cet égard au vœu de Comte, la manière dont ils reflètent le système ne saurait en aucune mesure être tenue pour une réflexion vivante dont la principale caractéristique est la tendance à l'interprétation personnelle et souvent déformante. S'il s'agit parfois d'interprétations, elles consistent plus en prises de position qu'en analyses critiques et encore moins en prolongements ou approfondissements doctrinaux. C'est bien pourquoi nous intitulons cette étude aussi clairement que possible : « Le positivisme 'politique' et 'religieux' au Brésil ».

Comme un titre n'est jamais entièrement fidèle, il aurait fallu dire : « Comment l'introduction des ouvrages de Comte au Brésil a inspiré un ensemble de réalisations et d'attitudes concrètes dont les principales sont d'ordre politique, moral et religieux, et ce qu'il convient de penser de cette expression pratique du positivisme comtien ». Faute d'un titre suffisamment explicite, nous voulions souligner l'intention de ce travail en mentionnant deux problèmes capitaux dont l'intérêt justifie seul notre effort ; le problème de l'efficacité pratique des doctrines philosophiques et celui des religions séculières. Mais s'il est permis d'annoncer de tels problèmes, leur examen doit être soigneusement ajourné au cours de l'enquête proprement historique. Quand

l'historien des idées s'applique à décrire leur transposition pratique, il n'est plus question d'idées, mais d'action. Le retour aux idées ne pourra s'effectuer qu'en réponse à des problèmes sur les rapports entre l'action décrite et le système dont elle se réclame.

Une critique préjudiciable pourrait contester que le domaine de l'action soit du ressort de l'historien des idées, contraint d'avouer qu'en l'occurrence l'objet de son étude ne comporte guère d'idées. Nous espérons avoir suffisamment prévenu cette critique. Nous pouvons poursuivre en précisant certaines difficultés particulières à notre sujet. Il sera ensuite possible d'indiquer quelques problèmes plus généraux. Dans une société relativement homogène et soumise à l'imprégnation d'une longue tradition intellectuelle, l'action inspirée par un système philosophique se libère mal de l'influence directe des idées sur les idées. La logique interne des éléments du système, sans cesse sollicitée par le dynamisme des idées ambiantes, systématisées ou non, tend à déborder les limites imposées par la vigilance de leur auteur. Au cours même de son élaboration, le système est menacé par le tropisme d'idées qui lui sont, en fait, étrangères. Tant que l'auteur est vivant, la défense du système est assurée. Comte l'avait élevée à une perfection rarement égalée en commençant par s'interdire toute lecture dispersive. À cet égard, son système, dont il n'est pas tout à fait exact de dire qu'il soit clos, a bien été élaboré en état de claustration. Mais lorsque l'auteur du système n'est plus là pour se défendre des proliférations sociales ou en préserver l'intégrité, la voracité des idées ambiantes ne connaît plus d'obstacles et la désagrégation se précipite. Tourment du penseur, elle fait la joie de l'historien des idées qui s'enchante à suivre ces pistes de choix et met au compte d'un rayonnement méritoire une dilacération où l'on peut hésiter à voir soit un dépouillement posthume, soit un gage d'immortalité. L'abondance de la curée mesure généralement la stature de la victime. Sa disgrâce s'aggrave du fait que la pratique où sa pensée avait souvent placé toute sa raison d'être ne dépasse que bien rarement le stade d'une « idée de la pratique » où elle s'immobilise, pour la plus grande satisfaction des commentateurs et des conformistes. Quand il arrive que cette théorie de la pratique se risque réellement sur le plan de l'action, elle reste rarement à l'abri des bourgeonnements doctrinaux propices aux dissidences et néfastes à la pureté de l'entreprise. Les interprètes de la pratique ne sont pas moins fertiles que ceux de l'idée. On conçoit aisément pourquoi les panoramas de l'action idéologique se présentent le plus souvent sous la forme d'« utopies ». La négation du lieu et la projection dans le temps, passé ou à venir, constituent leur postulat vital. Un certain vide est une de leurs conditions d'existence.

Quand il advient que les idées émigrent pour un monde entièrement neuf, la décantation pratique s'opère sans obstacle. Aucune interférence ne pèse sur le passage à l'action. Le précipité concret est instantané. Il ne risque point d'être happé et détourné de son cours naturel par la gloutonnerie d'idées concurrentes. Projetées à travers un espace qui équivaut à du temps, les idées schémati-

sées conservent leur ordonnance systématique. Allégé de sa tension et de sa complexité, le système se mue en « idéologie » déjà livrée à l'action. Parachutées comme une troupe de choc, elles engagent immédiatement le combat. Le vide où s'épanouit la transposition pratique n'est certes pas total. D'autres idées fantômes, également émigrées, rôdent. Il faut se garder de leur conférer une consistance imaginaire. Leur résistance tombera comme des bastions dérisoires et sans souplesse. Déjà durcies elles-mêmes en action, les « idées » ne pourront alimenter que des conflits de personnes. La victoire restera à la poussée la plus forte et les seuls cadavres qui joncheront le champ de bataille seront ceux de partisans. Leur décompte sied mal à la dignité d'un historien des idées, surtout s'il n'a pas encore compris le symbolique de l'action.

La difficulté d'un examen profitable consiste à rendre compte du « vide idéel » sans négliger cependant d'identifier les résistances idéologiques. Il faudra aussi ne pas conclure du vide idéel au vide sociologique. Les idées qui émigrent abordent une terre qui a déjà une histoire, elles surgissent à un moment particulier de son évolution. Pour le cas qui nous occupe, il sera indispensable de rappeler les principales coordonnées économiques et sociales de la conjoncture où doit s'opérer la trouée de l'action idéologique.

Mais l'entreprise serait trop simple si, pour la mener bien, il suffisait de traiter la floraison des idées migratoires comme celle des villes-champignons dont on oublie trop souvent qu'après avoir poussé, elles s'organisent et satisfont pleinement à leur fonction urbaine. Si, à la faveur d'un vide réel mais très particulier, l'installation des idées pousse d'abord des racines pratiques, celles-ci n'en nourrissent pas moins une montée de sève qui s'épanouit en sentiments et en attitudes et qui finit par faire corps avec l'ensemble du complexe idéologique, tumultueusement élaboré. On se trouve alors en présence d'un second type d'action, diffuse cette fois, mais aussi surprenant que le premier. Il faut se garder de croire que le vide initial subsiste indéfiniment et que l'aventure est close après le premier feu de l'action. Elle poursuit une vie souterraine, que l'échec relatif des premières entreprises n'atteint pas. La ténacité de l'action diffuse s'explique sans doute par la résorption progressive du vide idéel qui, sans se peupler encore d'idées proprement dites, s'imprègne des idéaux nécessaires à l'essor d'une civilisation. Des confrontations préludent à la critique et révèlent les attachements. Des bilans s'établissent et des fidélités s'affirment. Celles-ci n'explorent le passé qu'en fonction d'un avenir dont l'attirance est souveraine. À l'abri de toute angoisse métaphysique, le souci reste pratique, commandé par les besoins du moment. Les issues de l'action idéologique, la terre nouvelle ne sont pas tellement nombreuses. L'exubérance des idées pures ne vient pas exaspérer l'embarras du choix. Il s'insère dans la ligne la plus évidente de l'histoire.

L'étude d'une action idéologique si particulière doit donc tenir compte de données très mouvantes : d'une part, une indigence du fonds proprement intellectuel favorise la décantation pratique et l'instillation concrète ; d'autre part,

le peuplement mental aussi rapide que la montée démo-immigratoire permet une brusque maturation spirituelle qui assimile les effets du premier choc et ajuste l'action, par voie diffuse, au niveau de besoins mieux sentis et assumés. De plus, il ne faut jamais perdre de vue que, dans toute société adolescente, tous les moments de ce processus sont dominés par des initiatives personnelles puissantes. Cette constante intervention de fortes personnalités, nullement assimilables à de vigoureuses pensées, explique pourquoi on ne manquera pas d'éprouver quelqu'embarras devant le foisonnement des attitudes et le goût des dissidences, directement lié à la passion.

Bien que la manifestation la plus frappante de l'action idéologique qui nous occupe soit celle de l'Apostolat positiviste brésilien (ou Église Positiviste), il serait injuste de se limiter à elle. L'histoire des hérésies est indissociable de celle de l'Église. Elle doit être abordée avec sérénité, sans que la palme de la fidélité soit décernée par avance.

L'étroite connexion des suites concrètes d'une philosophie avec la situation économique, historique et sociale d'un milieu conduit à se demander où il convient de situer les limites à l'intérieur desquelles se poursuivra l'enquête avec un maximum de profit. Dans le cas présent, la question se formule ainsi : le positivisme politique et religieux au Brésil ne serait-il qu'une variété d'un phénomène plus vaste qu'il faudrait étudier à l'échelle du continent sud-américain ? Il est bien connu que le positivisme a exercé une influence considérable au Chili et au Mexique[1]. Il serait facile de trouver dans toute l'Amérique du Sud la persistance de traces positivistes. On doit d'autant plus tenir compte de la diffusion du phénomène positiviste en Amérique du Sud que l'auteur du « Système de politique positive » l'avait prévu. Cependant nous estimons qu'une étude comme celle-ci doit être limitée à un milieu relativement homogène parce que les faits rapportés et interprétés sont intimement liés à une histoire nationale où la part des accidents individuels est considérable. Un panorama continental est assurément nécessaire ; il ne sera possible qu'après l'élaboration d'une série de monographies. Celle du positivisme brésilien est, selon toute vraisemblance, la plus riche et la plus suggestive.

La question de la fidélité devra figurer au premier rang des problèmes généraux imposés par cette étude. Formulons-la dès à présent : le positivisme authentique, celui de Comte, a-t-il été compris ou méconnu après avoir été importé, sans avis préalable, à une dizaine de milliers de kilomètres de la rue Monsieur-le-Prince* ? S'il a été plus compris – ou senti – que méconnu, com-

1. Leopoldo Zea, *El Positivismo en México*. Colegio de México, 1943 ; *Id*., *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, 1944.

* *Le 10 rue Monsieur-le-Prince à Paris est le lieu où Auguste Comte a longtemps habité, et où il a établi la Société positiviste. Après sa mort, ses disciples ont racheté son ancien appartement, transformé aujourd'hui en Musée. Y est joint actuellement un important Centre de documentation (n. de l'éd.).*

ment se fait-il qu'une philosophie puisse être saisie dans sa signification la plus profonde avec le concours d'un minimum d'idées ?

À cette étape de l'enquête, la réflexion est sollicitée par des problèmes plus généraux.

Les philosophies qui se proposent une transformation de l'homme doivent-elles être abordées sur le plan du système ou sur celui du régime ? Par l'analyse de la théorie ou par l'invention de l'efficacité concrète, individuelle ou sociale ? Le primat accordé au régime permet-il de remonter au-delà de l'idéologie qui le soutient pour atteindre une philosophie proprement dite ? S'il n'est pas possible, en partant de l'action, de crever le plafond idéologique, décidément plus proche de l'action que de l'idée, la philosophie, verbalement invoquée, doit-elle être reléguée parmi les « choses en soi » inaccessibles et pratiquement inexistantes ? Comment se concilient dans les philosophies de l'action la prétention à la science et le souci de l'efficacité ? Ces questions n'atteignent-elles pas toute philosophie puisqu'il en est bien peu qui se soient désintéressées de l'action ?

Qu'entendre par l'action d'une philosophie et où la saisir ? S'agit-il d'attitudes qui se suffisent à elles-mêmes ou de justifications doctrinales consécutives à l'action ? Une exégèse de l'action n'est qu'un sous-produit de la doctrine, une réaction de la philosophie plus qu'une action. Elle vire souvent à la scolastique sans plus d'attache avec la réalité concrète qu'avec la doctrine vivante. Mais si l'on s'impose de rester au cœur de l'action comme telle, ne risque-t-on pas de s'emprisonner dans ce qu'on pourrait appeler la « petite histoire » de la philosophie, à moins qu'il ne s'agisse de « petites histoires » sans rapport avec la philosophie ? Et pourtant, si nous avions l'heureuse fortune de savoir comment vivaient, dans le détail de leur vie quotidienne, les épicuriens ou les stoïciens, si les termes de platonicien, de cartésien ou de spinoziste signifiaient des manières de vivre autant que de penser, nous aurions peut-être une idée plus juste de ce qu'ont voulu les grands penseurs qui ont consacré leur vie à l'élaboration d'un système. Autrement dit, si les philosophies étaient prises au sérieux, nous comprendrions sans doute mieux les philosophes ; mais y aurait-il encore une philosophie ? Le *primum vivere* ne risquerait-il pas d'ajourner indéfiniment ou d'exclure tout *deinde*, exactement comme pour le matérialisme le plus « pratique » ? Le primat de la vie peut-il avoir le même sens si le *deinde* est exclu par négation ou par dépassement ? L'action des philosophies relève peut-être d'une « petite histoire » de la philosophie qui pourrait bien conduire à une philosophie de la « petite histoire », c'est-à-dire à une interprétation valorisante des comportements quotidiens dans leur relation directe ou lointaine avec les idées. Avant de sous-estimer l'intérêt du comportement en histoire de la philosophie, il faudrait pouvoir dire clairement ce qu'on entend par l'action d'une philosophie. Et si l'on en contestait l'existence ou l'intérêt, il faudrait s'expliquer sur ce que pourrait bien être une philosophie sans action.

Un second groupe de problèmes échappe à toute limitation.

Quand les idées « émigrent », quand elles sont brusquement déportées dans une société encore à l'état d'ébauche et libre de toute tradition intellectuelle, l'épreuve de la transplantation ne se solde-t-elle pas par une altération qui les défigure ou, au contraire, contribue-t-elle à révéler leur originalité en leur donnant la chance exceptionnelle d'une nouvelle vie, livrée à la pureté de leur logique interne ? Il faut admettre alors une logique de l'idée, ou si l'on veut une orthogenèse des systèmes, que l'accident migratoire, loin de favoriser les déviations, mettrait en évidence. Un système d'idées comporterait-il une loi d'équilibre et d'organisation interne, qui apparaîtrait mal quand on le considère dans la genèse de sa formation chez son auteur ou quand on s'applique à l'inventaire des « sources » ou des « influences », mais qui viendrait à jour dès qu'il est saisi dans son achèvement, au sens le plus strict du terme, soit au moment de la mort de son auteur ou à la faveur d'une expérience, assez exceptionnelle, il faut le reconnaître, de ségrégation migratoire ? Il s'agit alors de tout autre chose que d'« influence ». La ségrégation migratoire est bien le contraire du cas d'influence, puisqu'elle offre les conditions d'un développement épuré de tout élément adventice étranger au système. En un mot, n'y aurait-il pas lieu de réintroduire dans l'histoire de la philosophie le souci de la forme propre aux systèmes et de chercher les cas les plus favorables à son développement ? Ce serait aussi admettre que le précipité pratique puisse avoir une signification théorique, ce qui nous ramène au premier groupe de questions.

Nous ne nous dissimulons pas que pour poser correctement de telles questions, et surtout pour y répondre, de longs travaux seraient nécessaires. Une réflexion sur les présentes recherches peut aider à les imaginer. Il a paru utile de les mentionner dès le début de cette étude, dont la principale difficulté consiste à formuler des problèmes philosophiques à propos d'une histoire et même d'histoires qui peuvent paraître assez étrangères à la philosophie proprement dite.

Ce genre d'entraînement n'est peut-être pas superflu à une époque où les problèmes les plus urgents de la pensée humaine et qui engagent le plus son avenir ne peuvent plus être posés indépendamment de la « petite histoire » des idéologies partisanes des sectes et des partis ainsi que des actes de leurs apôtres.

PREMIÈRE PARTIE

AVANT L'APOSTOLAT

Chapitre premier

Antécédents et premiers cheminements de la pénétration positiviste au Brésil

Dans un ouvrage sur « La Philosophie au Brésil », publié en 1878, Silvio Romero, essayiste et historien de la littérature brésilienne, écrivait les lignes suivantes :

> « les philosophes brésiliens ne se prêtent pas [...] à une classification logique, fille des lois qui président au développement des systèmes. Ces lois n'existent pas ici »[1]. « La lecture d'un écrivain étranger, la prédilection pour un livre venu d'ailleurs, est ce qui décide, chez nous, de la nature des opinions d'un auteur »[2]. Les idées, au Brésil, « sont des feuilles perdues dans le tourbillon de notre indifférence. L'influence médiocre ou nulle qu'elles ont exercée sur la pensée nationale explique cette anomalie. Je ne sais quel rapport logique il peut y avoir entre le Dr Tobias Barreto et le Padre Patricio Moniz ; l'un, après avoir lu St Thomas et Gioberti est devenu théologien et sectateur aprioriste de l'Absolu ; l'autre a connu Schopenhauer et Hartmann, après avoir lu Comte et Haeckel, et s'est fait criticiste [...]. Quel lien les unit ? Je ne sais. C'est que la source où se nourrit leurs idées est extra-nationale »[3].

Ce jugement est de nature à décourager les meilleures intentions. Si on l'entendait à la lettre, il ne resterait plus à l'amateur de pistes idéologiques qu'à prendre son parti de l'incohérence et à entrer où il lui plaît dans le défilé kaléidoscopique des touches « culturelles » distribuées au hasard de contacts inattendus et superficiels. S'il a résolu de raconter l'aventure positiviste au Brésil, comment ne serait-il pas tenté de commencer et de finir à zéro ?

Quelle que soit l'autorité et la justesse de l'appréciation de Silvio Romero, il serait fâcheux de s'en prévaloir pour se dispenser de remonter aux antécédents historiques, sociaux et même idéologiques qui peuvent, sinon expliquer, du moins éclairer des surgissements dont la contingence ne manque pas de

1. Silvio Romero, *A Filosofia no Brazil*, 1878, p. 36, cité par J. Cruz Costa in *O Desenvolvimento da Filosofia no Brazil no século XIX. A Evolução histórica nacional*, São Paulo, 1950, p. 3.

2. Silvio Romero, *op. cit.*, p. 15.

3. Silvio Romero, *op. cit.*, p. 36.

déconcerter. S'il paraît audacieux d'espérer que « les lois qui président au développement des systèmes », comme dit Silvio Romero, puissent apporter quelque lumière sur la génération des idées, leur apparition n'en demeure pas moins liée à des situations historiques qu'il est impossible d'ignorer.

La principale difficulté réside dans l'extrême complexité de ces situations. L'histoire d'une société en formation, qui s'est développée sous la tutelle et dans le sillage d'autres civilisations plus évoluées et mieux stabilisées, échappe pendant longtemps à toute tentative de synthèse. La jeune science historique brésilienne en fait la clairvoyante et courageuse expérience[4]. Aussi bien ne pouvons-nous prétendre qu'à rappeler quelques données très générales qui ont pour seul objet de situer le surgissement positiviste au Brésil.

Les « philosophes » que l'on nomme symbolisent des courants idéologiques sans nullement contribuer à enrichir leur composantes ou à modifier leur intensité et leur direction. Les interprètes importent moins la loi que les ensembles. L'attachante destinée du Brésil les préservera de l'oubli.

*

On s'interdirait toute intelligence des conditions de la vie intellectuelle au Brésil si l'on perdait de vue ses origines coloniales. Elles sont portugaises et, partant, européennes.

> « Fille de l'Europe, l'Amérique ne peut être étudiée si l'on en fait abstraction. Une corrélation, sensible comme celle des équinoxes et des marées, domine les phénomènes des deux continents »[5].

Cette corrélation, convient-il aussitôt d'ajouter, n'entraîne aucun parallélisme. L'adoption idéologique, même quand elle prend la forme d'une imitation formelle, ne se réduit jamais à un simple placage. L'épreuve d'un arrière-plan nouveau, entièrement différent du substrat originel, altère souvent ou révèle parfois la structure de l'idée importée.

Une entreprise coloniale est généralement inspirée par l'appât du gain, même lorsque des mobiles moins immédiats sont invoqués. Les hommes qu'elle séduit ont des raisons très précises pour affronter l'aventure de l'espace. Les aventures de la pensée ne les touchent que médiocrement. Rien ne disposait les premiers colonisateurs à la vie de l'esprit. Le Portugais, plus que tout autre, est un homme pratique, « attaché au terrestre amour des réalités humaines »[6]. « Le monde qu'il a créé »[7] ne pouvait que refléter son image. À

4. Cf. Astrogildo Rodrigues de Mello, « Os estudos históricos no Brasil », in *Revista de História*, ano II, n° 6, 1951.

5. Baptista Pereira, « A Formação Espiritual do Brasil », in *Pelo Brasil Maior*, p. 375, cité par J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 14.

6. João de Barros, *Pequena história da poesia portuguesa*, p. 40-41 et p. 96, cité par J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 30.

7. Allusion au titre d'un livre de Gilberto Freyre, *O Mundo que o português criou*, 1940.

la faveur des « grandes découvertes » auxquelles il prit une part active, sa prédilection pour l'expérience vivante aurait pu lui ouvrir la voie d'une brillante carrière dans le domaine des sciences d'observation. La ségrégation ibérique enferma le Portugal dans une impasse d'où la médiocrité numérique de sa population l'empêcha de s'évader à temps. Le Portugal ne partagea que tardivement l'essor de la Renaissance. Son destin intellectuel a été marqué par la persistance d'une éducation scolastique sans horizon, administrée par une Compagnie plus préoccupée de pouvoir et d'action que de pensée libre. Les *Colegiadas*, premiers séminaires, furent fondés au Portugal à la fin du XI^e^ siècle, en 1082, par l'évêque D. Paterno. Ils étaient ouverts à tous. On y donnait des notions de patristique et de théologie. En 1555, sous le règne de D. João III, au début de la colonisation du Brésil, les Jésuites furent appelés à l'Université de Coimbra. Ils y implantèrent un humanisme formel et livresque. En 1580, le Portugal perdait son indépendance au profit de l'Espagne, et suivant le mot de Fidelino de Figuereido « s'endormait dans la main de Dieu »[8]. Le bilan de « l'héritage portugais »[9] peut se résumer par les traits suivants :

1) Hétérogénéité des éléments chrétiens, juifs et arabes qui caractérise toute la péninsule ibérique. L'inquiétude et les contrastes qui en résultèrent devaient se prolonger dans l'entreprise coloniale.

2) Action décisive des Jésuites dans la formation intellectuelle du Portugal.

3) Pragmatisme foncier du tempérament portugais peu sensible à l'attrait des spéculations métaphysiques.

Découvert en 1500 par Cabral, le Brésil ne devait être vraiment colonisé qu'avec l'expédition de Martin Afonso de Souza, en 1530, et l'institution par la Couronne de 14 Capitaineries héréditaires. En 1549, elles furent placées sous la dépendance d'un gouvernement central confié à Tomé de Souza avec Salvador de Bahia pour siège. En 1568 la Congrégation Provinciale de Salvador de Bahia demandait l'organisation d'un cours de philosophie. Il commença en 1572 sous la direction du P. Gonçalo Leite, récemment arrivé du Portugal[10]. En 1565 avait été inauguré un cours de théologie, confié au P. Quiricio Caxa[11]. A la fin du XVI^e^ le Collège Royal des Arts de Salvador de Bahia avait déjà formé de nombreuses générations d'étudiants, dont les éléments les plus actifs s'étaient orientés vers des carrières ecclésiastiques, militaires et civiles[12]. Des diplômes de bacheliers et de maîtres ès arts étaient conférés, dès 1572[13]. Au cours du XVII^e^ siècle, l'enseignement de la scolastique et de la théologie se

8. Fidelino de Figuereido, *Estudos de Literatura*, 4^e^ série, p. 112, cité par J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 340.

9. Sur l'« héritage portugais », cf. J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 25-47, et p. 333-340.

10. Serafim Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. I, p. 78, *apud* J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 341. Sur les matières d'enseignement, cf. J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 341 note 48.

11. Serafim Leite, *op. cit.*, *ibid*. Sur les matières du cours du P. Caxa, cf. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 341, note 50.

12. Serafim Leite, *op. cit.*, vol. V, p. 64.

13. J. Cruz Costa, *op. cit.*, vol. V, p. 96.

poursuivit sous la forme traditionnelle[14]. Au XVIII[e] siècle, à partir du règne de João V, l'influence des Jésuites au Portugal fut battue en brèche par la réaction oratorienne. La riposte ne devait pas tarder. En 1746, les Jésuites interdisaient la discussion et l'enseignement des doctrines de Descartes, de Gassendi et de Newton. Mais les idées nouvelles, propagées par le P. Luis Antonio Verney, dans son livre *O Verdadeiro Método de Estudar* (1746) n'exercèrent qu'une influence indirecte sur la colonie à travers l'action d'hommes d'état tels que le comte de Linhares, le comte de la Barca, Sylvestre Pinheiro et enfin José Bonifácio de Andrade e Silva[15]. Avec le traité de Methuen de 1703, le Portugal devint économiquement vassal de l'Angleterre. « A la fin du XVIII[e] s., écrit Silvio Romero, la pensée portugaise a cessé d'être notre maître. Nous avons pris l'habitude de nous intéresser à ce qui se passait dans le monde »[16].

Le XIX[e] siècle, et tout spécialement sa seconde partie, devait ouvrir pour le Brésil une ère nouvelle. On peut la diviser, avec J. Cruz Costa, en deux phases : 1) de la fin du XVIII[e] siècle à 1870 ; 2) de 1870 jusqu'à la première guerre mondiale[17].

En 1789, la conspiration de Minas (*Inconfidência Mineira*), illustrée par le supplice de Tiradentes, s'était nourrie des « idées françaises » du XVIII[e] siècle. En 1790, le Comte de Resende, vice-roi du Brésil, prévoit des mesures contre les lecteurs brésiliens des encyclopédistes. En 1794, le crime « d'encyclopédisme » était passible de prison[18]. Le transfert de la cour portugaise à Rio de Janeiro au début du XIX[e] s. (1808) fut le point de départ d'un renouveau économique et culturel. Un projet d'Institut Académique naquit à la demande des commerçants de Rio de Janeiro. En 1813, Sylvestre Pinheiro Ferreira[19], ancien oratorien et ami du Comte da Barca et de José Bonifácio de Andrade ouvrait à Rio un cours de philosophie au Collège royal de S. Joaquim – qui devait devenir le Collège Dom Pedro II. De nouveaux manuels furent introduits, tel celui d'Antonio Genovesi [20]. La proclamation de l'indépendance en 1822 enthousiasma les intellectuels. De 1830 à 1850 les élites se partagèrent

14. Cf. Alcides Bezerra, « A Filosofia na fase colonial », in *Achegas a História da filosofia,* Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1936. L'auteur donne une liste des 'philosophes' brésiliens du XVII[e] siècle et de leurs ouvrages, a*pud* J. Cruz Costa, *op. cit*., p. 56, note 23. Ces maîtres sans originalité se bornaient à reproduire un enseignement déjà en décadence au Portugal. Selon Antero de Quental, le XVII[e] siècle fut dans la péninsule « un monde obscur, inerte, pauvre et inintelligent » (Antero de Quental, *Prosas*, p. 103, *apud* J. Cruz Costa, *op. cit*., p. 340).

15. Cf. J. Cruz Costa, *op. cit*., p. 343-344.

16. Silvio Romero, *História da literatura brasileira*, vol. II, p. 151, *apud* J. Cruz Costa, *op. cit*., p. 61.

17. J. Cruz Costa, *op. cit*., p. 344.

18. J. Cruz Costa, *op. cit*., p. 57. Cf. la curieuse note 24 sur l'autorisation sollicitée par le marquis de Penalva au sujet du *Dictionnaire* de Bayle. Le monarque lui en permit la possession à condition qu'il s'agisse d'un seul exemplaire et qu'il reste enfermé dans une bibliothèque grillagée réservée à son usage strictement personnel.

19. Sur Silvestre Pinheiro Ferreira, cf. J. Cruz Costa, *op. cit*., p. 69-70.

20. Sur A. Genovesi, cf. J. Cruz Costa, *op. cit*., p. 70-72.

entre un républicanisme fédéraliste et un monarchisme constitutionaliste. Les courants d'idées restent confus et contradictoires. Le manuel du franciscain Francisco de Mont'Alverne[21], inspiré par Locke et Condillac, marque une période de transition entre la culture coloniale et celle de l'empire naissant. L'éclectisme de Cousin triomphe avec Gonçalves de Magalhães[22]. En 1854, Eduardo Perreira França, dans ses *Investigações de Psychologia* introduit l'idéologie et se réclame de Maine de Biran.

Il faut arriver à la décade 1868-1878 pour constater un véritable renouveau[23]. Le positivisme s'y rattache, bien que ses premières manifestations remontent beaucoup plus haut. On comprendrait mal l'effervescence idéologique de cette période si on la dissocie de la situation politique, religieuse, économique et sociale qui l'accompagne et, à bien des égards, l'explique. Un mot de Silvio Romero résume la situation politique : « le sophisme de l'empire apparut dans toute sa nudité »[24]. En effet, l'Empire brésilien, lui-même importé, ne répondait plus aux aspirations d'une conscience nationale qui s'était constituée en marge de son influence. La situation économique est caractérisée par la décadence des vieilles provinces agricoles du Nord au profit des régions plus neuves du centre et du sud (Minas Gerais, Rio et São Paulo). Ce changement du centre de gravité économique est marqué par la naissance d'une production agricole nouvelle : le café. La suppression du trafic des esclaves en 1850 contribua considérablement à la décadence économique du Nord. D'autre part, elle libéra d'importants capitaux qui s'investirent dans le commerce et l'industrie. La crise religieuse apparaît dans le conflit surgi entre l'Église et l'État au sujet des prérogatives de l'empire dans la distribution des bénéfices et la nomination des prélats et des membres du clergé. « La question religieuse » posa pour la première fois le problème de la séparation. Les défenseurs des droits de l'Église furent aussi les promoteurs d'une tentative de rénovation néo-scolastique[25]. Parmi les composantes de la situation nouvelle, il convient d'ajouter : la guerre du Paraguay, le mouvement antiesclavagiste, la propagande républicaine et, en 1870, les répercussions de la défaite de la France, de la chute du Second Empire, de la Commune et de la naissance de la III^{e} République. Nous aurons l'occasion de revenir sur certains de ces événements à propos des « interventions » positivistes. Il suffit, pour l'instant, de

21. Francisco de Mont'Alverne, *Compendio de Filosofia*, Rio de Janeiro, 1859 (composé dès 1833). Sur Mont'Alverne, cf. J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 80-82, et Laerte Ramos de Carvalho, « A Lógica de Mont'Alverne », *Bol. Fac. Fil. de S. Paulo*, n^{o} LXII.

22. Sur J. G. Magalhães, cf. J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 98-105 ; sur la fortune de l'éclectisme au Brésil, *ibid.*, p. 89-93.

23. Sur le renouveau intellectuel de 1868-1878, cf. Antônio Candido de Melo e Souza, *Introdução ao método critico de Silvio Romero*, p. 179-181, *apud* J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 92, note 59, et Silvio Romero, « Explicações indispensaveis » in Tobias Barreto, *Vários Escritos*, p. XXIII, *apud* J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 107.

24. Silvio Romero, « Explicações indispensaveis », *op. cit.*, *id.*

25. Les pères Patricio Moniz et Gregori Lipparoni, cf. J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 115-118.

les mentionner, dans le complexe extrêmement touffu où se situe la montée du positivisme. Ce qu'il y a de plus clair et qui nous intéresse au premier chef, c'est, aux alentours de la décade 1860-1870, l'ascension au Brésil d'une nouvelle génération de bourgeoisie moyenne et souvent modeste, entièrement différente des riches propriétaires terriens bénéficiaires de l'esclavage et disposés à maintenir le *statu quo* d'un conformisme qui avait fait leur fortune. Les jeunes générations, avides d'indépendance et d'action, attentives aux possibilités offertes par la nouvelle structure économique, peuplèrent l'École militaire[26] puis Centrale, sans goût particulier pour le métier des armes, mais attirés par les études concrètes et les facilités matérielles prévues en faveur des jeunes gens sans fortune. C'est dans ce milieu, très caractéristique, que vont cheminer les idées positivistes.

Une analyse plus complète et plus précise ne serait pas inutile pour comprendre les antécédents du positivisme au Brésil : elle nécessiterait un examen approfondi des origines et des vicissitudes de la culture brésilienne avant 1850. On se limite ici à un aperçu sommaire. L'étude du mouvement positiviste, étroitement lié, non seulement à l'histoire du Brésil depuis 1870, mais à une certaine interprétation de son histoire, permettra de compléter ces indications.

*

La pénétration du positivisme au Brésil n'est relatée avec quelque précision que par un petit nombre de publications[27]. Comme elles s'inspirent de tendances assez différentes, il n'est pas toujours facile d'apprécier avec indépendance l'importance relative des traces ou manifestations mentionnées. Il est sans doute relativement aisé d'établir une liste chronologique d'ouvrages où figure le nom de Comte, accompagné de références à sa doctrine. Une telle liste ne renseigne pas nécessairement sur l'itinéraire de l'importation positiviste, ni surtout sur les circonstances qui ont favorisé ou provoqué les premiers contacts entre les ouvrages de Comte et le public brésilien. Un répertoire chronologique, même exact et complet, fait abstraction des hommes, de leur valeur et de leur action ; il ignore les convergences, les groupes et les initiatives. Quand il est établi par les promoteurs du mouvement idéologique en question, il se prête à la minimisation des précurseurs et tend à laisser dans l'ombre les premiers moments d'une pénétration qui pourraient mettre à jour une volonté d'expan-

26. Cf. J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 134.

27. Cf. le *Resumo histórico* (1882) de Miguel Lemos qui devait fournir la matière de la « Première circulaire annuelle » de l'Apostolat positiviste au Brésil, quelques pages de la biographie de Benjamin Constant Botelho de Magalhães (1892) par R. Teixeira Mendes, la brochure de Antônio Gomes de Azevedo, *Essai sur l'histoire du positivisme au Brésil* (1900). Tous les auteurs qui, par la suite, ont repris la question, se bornent à reproduire les informations données par ces sources.

sion au moins égale à la leur. Il semble bien que Miguel Lemos et Raymundo Teixeira Mendes, les fondateurs de l'Apostolat positiviste au Brésil, ne se soient pas gardés de quelque esprit partisan lorsqu'ils ont touché à l'histoire du positivisme au Brésil avant eux. Les auteurs, affranchis de leur obédience, ont, par une inévitable réaction, gonflé la part des précurseurs. Ce genre de querelle n'est pas nouveau. Dans le cas présent, elle s'aggrave du fait que les protagonistes s'affrontent sous le signe d'une foi. Écarter entièrement leurs indications et reprendre l'enquête à sa base aurait été peut-être possible ailleurs qu'au Brésil. La dispersion des sources et la disparition des textes, dont beaucoup ne subsistent que dans des bibliothèques particulières, interdit une recherche de cet ordre. Force nous est d'utiliser les travaux de l'Apostolat sans leur épargner l'épreuve critique des publications adverses. Quand nous pouvons nous reporter au texte même des ouvrages mentionnés, il va de soi que nous ne manquons pas de le faire. Certains textes dont nous disposons sont si rares que les meilleurs spécialistes brésiliens de la question positiviste ont dû se borner à les mentionner, après Miguel Lemos, sans avoir pu s'y reporter [28].

*

Dans son *Resumo histórico do movimento positivista no Brasil* de 1882, Miguel Lemos fait remonter la première adhésion publique d'un brésilien au positivisme à une brochure du Dr Francisco Antonio Brandão publiée en 1865 et relative au problème esclavagiste [29]. Cet opuscule, selon Miguel Lemos, resta « profondément ignoré du public brésilien »[30].

En 1892, dans son livre sur Benjamin Constant Botelho de Magalhães, le fondateur de la République brésilienne[31], R. Teixeira Mendes voit dans le travail de F. A. Brandão « une première manifestation sociale du positivisme » au Brésil, bien que l'auteur « traduise imparfaitement les enseignements d'Auguste Comte »[32]. La réserve est entièrement justifiée. Le livre de F. A.

28. C'est le Prof. José Féliciano de Oliveira, contemporain des premiers temps du positivisme au Brésil et pionnier de la propagande positiviste à São Paulo qui a mis généreusement à notre disposition la brochure introuvable de F. A. Brandão et la thèse de médecine de L. Pereira Barreto.

29. *A Escravatura no Brazil, precedida d'um artigo sobre agricultura e colonisaçao no Maranhão* por F. A. Brandão junior, doutourando em sciencias naturaes na Universidade de Bruxelles, p. 172, Bruxelles, Typ. H. Thiry Van Buggenhoudt, 1865.

30. *Rezumo histórico do movimemto positivista no Brazil*. Ano 93 (1881) juin 1882, p. 1-2. Ce « Résumé » a été reproduit avec de légères modifications dans *O Apostolado Positivista no Brazil. Primeira circular annual dirigida aos cooperadores do subsidio positivista Brasileiro* ano de 1881) por Miguel Lemos. Rio de Janeiro. Ne pas confondre le *Rezumo histórico* avec le *Rezumo cronologico da evolução do positivismo no Brazil* por R. Teixeira Mendes. (publicação postuma feita pela Delegação executiva da Igreja Positivista do Brasil) Rio de Janeiro. Templo da Humanidade, 74, rue Benjamin Constant, 142-1930.

31. L'appellation de Benjamin Constant est aussi usuelle que s'il s'agissait d'un nom de famille.

32. R. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço de uma apreciação sintetica da vida e da obra do Fundador de Republica Brazileira*, Rio, 1892, 1re éd., vol. I, p. 170.

Brandão fait profession de positivisme, sa phraséologie est imprégnée du vocabulaire de Comte, mais nulle part on ne peut y trouver un exposé des idées de Comte, même sur l'esclavage. Cet opuscule, comme dit Miguel Lemos, mérite une mention toute particulière que ne lui ont jamais refusée les deux apôtres de l'Apostolat [33]. Il est sans doute exact qu'il ait passé inaperçu du « public brésilien ». Il est moins sûr qu'il ait été ignoré du public déjà initié au positivisme. Si les historiens émanés de l'Apostolat lui concèdent une place d'honneur, c'est parce qu'il aborde en se réclamant de A. Comte, un problème autour duquel les positivistes « orthodoxes » ont mené un ardent combat [34]. Leur hommage reste discret, car F. A. Brandão appartenait à un groupe de positivistes brésiliens bien antérieur à celui qu'illustrèrent Lemos et Teixeira Mendes à Rio de Janeiro. On comprendra mieux, par la suite, la sobriété dont Miguel Lemos fait preuve à l'égard de F. A. Brandão dans son *Resumo histórico* de 1882 et l'empressement qu'il met, après avoir signalé « la première adhésion publique d'un Brésilien au positivisme », à indiquer qu'auparavant Muniz Barreto de Aragão avait publié à Bahia une arithmétique précédée d'une introduction philosophique exposant la hiérarchie des sciences d'après A. Comte[35] Il s'agissait, plus exactement, du professeur Antonio Ferrão Muniz de Aragão[36], auteur d'*Elementos de matematica*, édité en 1858 à Bahia. Selon Clovis Bevilaqua[37], qui rapporte les termes mêmes du maître nordiste, ce traité se proposait de fournir une discipline intellectuelle et en même temps de présenter un cadre complet, quoique condensé, des idées fondamentales de la science et des résultats les plus importants par leurs applications, afin de servir ainsi d'initiation à l'étude générale des sciences positives. A. Ferrão Muniz de Aragão exposait au début de son ouvrage – dont un seul volume parut – la loi des trois états et la hiérarchie des sciences de Comte. Il n'hésitait pas à y apporter quelques modifications en subdivisant la biologie en phyto-biologie et en zoo-biologie, et la sociologie en sociologie proprement dite et en téléologie ou sciences des fins. Cette désinvolture interdisait à Miguel Lemos de dépasser l'hommage d'une simple mention qui avait pour principal avantage d'ôter à F. A. Brandão tout privilège de priorité.

Dans sa biographie de Benjamin Constant, en mars 1892, R. Teixeira Mendes passe sous silence A. Ferrão Muniz de Aragão mais donne une liste de travaux, émanés du milieu de l'École militaire, et marqués par l'influence de

33. Teixeira Mendes, *Resumo chronologico*…, p. 18-19.

34. Sur les critiques faites par Lemos aux solutions préconisées par F. A. Brandão pour résoudre le problème de l'esclavage, cf. Lemos, *O positivismo e a escrivadão moderna*, 1re éd., 1889, p. 9.

35. Cf. M. Lemos, *Resumo historico*..., p. 6, no 1.

36. Cet auteur figure cependant, sans date et vraisemblablement d'après Lemos, dans le *Resumo cronologico* posthume de R. Teixeira Mendes. Il est désigné par Lemos et Teixeira Mendes sous le nom de Muniz Barreto de Aragão, alors que Clovis Bevilaqua et J. Cruz Costa l'appellent Antonio Ferrão Muniz de Aragão.

37. Clovis Bevilaqua, *Esboços e Fragmentos*, p. 70-71, *apud* J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 140.

Comte[38]. La palme de la priorité revient à Miguel Joaquim Pereira de Sá originaire de la province du Maranhão. Le 5 février 1850, il présentait à l'École militaire de Rio, pour obtenir le titre de docteur, une thèse, inspirée de Comte, sur les principes de la statique[39]. Elle fut soutenue le 2 mars 1850. Près d'un an plus tard, Joaquim Alexandre Manso Saião, originaire de Rio, soutenait une autre thèse positiviste sur les principes fondamentaux des corps flottants. Deux ans plus tard, en février 1853, Manuel Maria Pinto Peixoto présentait une thèse sur les principes du calcul différentiel « tout entière inspirée du *Système de philosophie positive* »[40]. En août 1853, le nouveau docteur était admis dans la Congrégation de l'École militaire à titre de professeur adjoint de mathématiques. Enfin, le 17 octobre 1864, Augusto Dias Carneiro, originaire du Maranhão, prenait la thermologie comme sujet de dissertation doctorale et défendait les conceptions d'A. Comte. Au début de l'année suivante, il était nommé professeur à l'École militaire.

> « À partir de cette époque, ajoute R. Teixeira Mendes, les thèses imprégnées de positivisme deviennent plus fréquentes. Il convient de noter que ces travaux ne se limitent pas à de simples transpositions des exposés d'Auguste Comte, sans référence à l'auteur. Non, le philosophe y est ostensiblement cité, encore que ce ne soit pas toujours avec une entière convenance »[41].

Ainsi, bien avant le livre de F. A. Brandão, qui parut d'ailleurs à Bruxelles et non au Brésil, on constate un courant d'infiltration positiviste dans les thèses scientifiques, et plus spécialement mathématiques, présentées à l'École militaire. Comment leurs auteurs ont-ils eu connaissance des travaux d'A. Comte, ou pour le moins de ses ouvrages de philosophie scientifique ?

On ne manquera pas de noter que, parmi les quatre auteurs de thèses « positivistes » signalés par R. Teixeira Mendes, deux sont originaires du Maranhão (Miguel Joaquim Pereira de Sá et Augusto Dias Carneiro). Si l'on ajoute à cette liste les noms de Antonio Ferrão Muniz de Aragão et de F. A. Brandão – l'un de Bahia, l'autre du Maranhão – l'abondance des éléments nordistes est frappante. Les dates interdisent d'attribuer à F. A. Brandão le rôle « d'introducteur » du positivisme dans sa province native puisque, quinze ans avant la publication de son livre, un de ses compatriotes *maranhense* présentait à Rio la première thèse inspirée de Comte. Cependant F. A. Brandão doit être considéré comme un des premiers propagateurs du positivisme au Brésil, bien que son action n'ait pas été aussi soutenue que celle d'autres positivistes brésiliens ; il faut d'ailleurs le rattacher au groupe de Bruxelles où certains n'hésitent pas à voir le point de départ de la première onde positiviste au Brésil.

38. R. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço…*, 1re éd., p. 47-48.

39. La date de 1850, comme année de la première « manifestation » positiviste au Brésil est confirmée dans le *Resumo cronologico*, p. 17.

40. R. Teixeira Mendes, *op. cit.*, p. 47.

41. R. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço*, t. I, p. 47.

Vers 1880, une jeune française, M^elle^ Marie de Ribbentrop, attachée à une famille brésilienne résidant à Bruxelles, avait pour élève une jeune fille, dont le cousin, Luis Pereira Barreto, étudiant en médecine, prenait un vif intérêt pour les questions de philosophie et de politique. Fille d'un disciple direct d'Auguste Comte, le baron Adolphe de Ribbentrop, élevée dans la foi positiviste, auditrice des premières leçons du Maître au Palais Royal, liée avec Madame Robinet, M^elle^ de Ribbentrop initia au positivisme Luis Pereira Barreto et ses amis, Francisco Antonio Brandão et le pauliste Joaquim Alberto Ribeiro de Mendonça. Ces jeunes gens poursuivaient leurs études dans un milieu où le positivisme n'était pas inconnu. Quételet, directeur de l'Observatoire de Bruxelles, avait utilisé le *Cours* en lui empruntant l'expression de « physique sociale ». De 1848 à 1851, César Lefort et P. Laffitte avaient publié des articles de vulgarisation positiviste dans le journal *La Belgique démocratique*. Désireux d'entrer en contact direct avec le foyer du positivisme, les jeunes brésiliens visitèrent le sanctuaire de la rue Monsieur-le-Prince. À Paris, Luiz Barreto prit part à une des premières commémorations de la mort de Comte[42]. Les trois amis retournèrent dans leur patrie, munis d'une collection complète des ouvrages de Comte. F. A. Brandão resta au Maranhão où il professa la physique à l'École Normale[43]. Luiz Pereira Barreto s'établit à Jacarehy, dans la province de São Paulo. J. A. Ribeiro de Mendonça se fixa à Rio. Contraints de demander confirmation de leurs grades européens, les jeunes Brésiliens durent présenter une thèse dans leur pays d'origine. Luiz Pereira Barreto proposa à la faculté de Médecine de Rio une thèse sur *La Théorie des gastralgies et des névroses en général*, soutenue le 18 juillet 1865. Le livre de son ami F. A. Brandão avait paru quelques mois auparavant [44]. Joaquim Ribeiro de Mendonça ne présenta sa thèse brésilienne qu'en 1876 : elle traitait *De la nutrition*. Miguel Lemos dans son *Resumo histórico*… la mentionne en lui reconnaissant un caractère « franchement positiviste »[45]. En 1900, il signale très brièvement, et sans en donner le titre, la thèse de Luiz Pereira Barreto : l'auteur, dit-il, y soutient des idées positivistes, « mais jusqu'à pré-

42. Cf. José Feliciano de Oliveira, « Un positiviste brésilien de la première heure : Dr Luiz Pereira Barreto », in *Revue positiviste internationale*, 19^e^ année, tome XXXI, 1 janv. 1924, p. 43. José Feliciano de Oliveira a connu personnellement Luiz Pereira Barreto et il a bien voulu nous faire part du souvenir des conversations qu'il a eues avec lui. Il situe entre 1858 ou 1859 la commémoration à laquelle a assisté L. Pereira Barreto. J. B. Foucart y avait déclamé son *Ode au positivisme*. L. Pereira Barreto était à Bruxelles dès 1857. Il a pu connaître le positivisme avant de rencontrer M^elle^ de Ribbentrop. C'est à lui que F. A. Brandão déclare devoir son initiation ; *A Escravatura no Brazil* lui est dédié.

43. Sans prendre une part directe à l'Apostolat Positiviste dont il se sépara en 1883, F. A. Brandão n'a cessé de se déclarer positiviste. En 1898 il fondait au Maranhão avec le capitaine Gomes de Castro un « Groupe d'action positiviste ». Sur ses démêlés avec Lemos, cf. APB. *18^ème^ Circ. An*. (1898) Rio 1901.

44. La préface de *A Escravatura no Brazil* est datée de mars 1865.

45. M. Lemos, *Resumo histórico*, 1^re^ éd. (1882), p. 10.

sent il ne nous a pas été donné de voir ce travail »[46]. La thèse du second n'était pourtant pas moins « franchement positiviste » que celle du premier.

La thèse de L. Pereira Barreto mérite de figurer aux côtés du livre de F. A. Brandão. Tout invite à ne pas les dissocier : la date de 1865 qui leur est commune, la réciprocité des dédicaces, leur intérêt pour les problèmes pratiques et concrets, leur foi positiviste. Celle de Luiz Pereira Barreto est assurément la plus ferme et la plus nourrie. Il a déjà l'assurance de l'initiateur. Ses contacts avec la pensée et le milieu positivistes s'y révèlent variés et abondants. Son ton est celui d'un maître, celui de F. A. Brandão est d'un disciple.

La Théorie des gastralgies et des névroses en général[47] s'ouvre sur des dédicaces positivistes. La première est consacrée à sa mère « qui lui a enseigné à vouer un culte incessant aux saints attributs du cœur » et qui lui a fait comprendre « combien la vie de l'intelligence est vaine et aride sans la tendresse » ; c'est elle qui lui a révélé « dans toute sa grandeur, la supériorité morale et la prééminence effective de la pureté féminine ». Parmi les autres dédicataires, il faut relever trois noms groupés sous l'hommage d'une « solidarité positiviste » : celui de son cousin José Pereira Leite Silva, celui-là même, sans doute, qui l'avait reçu à Bruxelles, et celui de ses deux compagnons d'étude : Joaquim Alberto Ribeiro de Mendonça et F. A. Brandão, son premier prosélyte et ami. Une autre dédicace honore les noms de P. Laffitte, R. Congrève, G. Audiffrent, J-B. Foucart, le Dr Robinet et Bazalgette, membres éminents des positivismes européens. La dernière, encadrée en noir, porte seulement : *A memoria de Augusto Comte*. Puis l'introduction résume les conceptions de Comte sur la maladie : son origine est sociale ou morale ; la thérapeutique ne peut être que de même nature. Un dépliant donne le *Tableau cérébral*. La loi des trois états et la classification des sciences ne sont mentionnées qu'en fonction de la « Politique positive ». La thèse elle-même est composée de trois dissertations : d'abord une étude de « Physiologie de la digestion » ; puis des « Considérations générales sur les névroses-gastralgies » ; la conclusion s'intitule « Traitement » et porte en sous-titre : « Ordre et progrès. Vivre pour autrui. Vivre au grand jour » – ce qui n'est pas une épigraphe, mais est, à la lettre, le « traitement ». Suivent des « Propositions sur les sciences enseignées à la Faculté » ; à la rubrique « Physiologie » on lit : « le cerveau est un appareil par lequel les morts gouvernent les vivants, ou, en d'autres termes, il est le double placenta permanent placé entre l'homme et l'humanité »[48]. Tout le travail s'inspire visiblement de l'*Appel aux médecins*

46. M. Lemos, *Resumo histórico*, 2e éd. (1900), p. 15. Nous avons eu communication, d'un exemplaire de ce curieux monument positiviste grâce à M. J. F. de Oliveira.

47. *Théoria das Gastralgias e das Nevroses em geral.* Thèse apresentada a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, no dia 18 de Julho de 1865, por Luiz Pereira Barretto, Doutor em medicina e em sciencias naturaes pela universidade de Bruxelles a fim de poder exercer a sua professão no Império do Brasil. Rio de Janeiro, Typ. Paula Brito. Praça da Constituição, 1865, p. 70.

48. L. Pereira Barreto, *op. cit*., p. 59.

du Dr Audiffrent, paru en 1862. Les conceptions positivistes exposées par le candidat n'étaient pas entièrement nouvelles pour le jury, ainsi que le laisse entendre l'introduction[49].

L'étonnante thèse de L. Pereira Barreto, comme le livre de F. A. Brandão, met en évidence le caractère moral et social de la première poussée du positivisme au Brésil. S'il n'est pas nettement religieux, il est déjà tout pénétré d'enthousiasme et de foi. Il faut le noter, car les indications de Miguel Lemos et de R. Teixeira Mendes tendent à laisser croire que les premières infiltrations ont été strictement scientifiques et mathématiques. Il est vraisemblable que les thèses mathématiques et physiques signalées par Teixeira Mendes entre 1850 et 1854 témoignaient d'une adhésion au positivisme qui ne se limitait pas au *Traité de Géométrie Analytique* et au premier volume du *Cours*. Dès l'origine de l'infiltration, l'intérêt pour Comte a été vraisemblablement soutenu par des préoccupations pratiques.

Toute référence au groupe de Bruxelles et à son action positiviste au Brésil a le don d'exaspérer Lemos et Teixeira Mendes, surtout après leur rupture avec P. Laffitte. Dans l'*Avertissement* de la seconde édition du *Resumo histórico*... M. Lemos s'élève avec véhémence contre un *Essai sur l'histoire du positivisme au Brésil* dont il ne nomme pas l'auteur. Il s'agit d'une plaquette due à Antonio Gomes de Azevedo[50] qui rapporte, d'après un article de P. Laffitte[51], l'histoire du groupe de Bruxelles et lui attribue la priorité positiviste au Brésil. Quand nous aurons parlé du grand schisme de 1883, nous comprendrons mieux le caractère tendancieux de tous ces documents. Quelles que soient les préventions, parfois justifiées, de M. Lemos et de son fidèle second à l'égard des « historiettes laffittistes », il y eut, entre 1860 et 1865, un groupe de jeunes positivistes brésiliens à Bruxelles qui retournèrent au Brésil avec l'intention de propager le positivisme. Dès leur retour, deux publications inaugurèrent leur action. Il est difficile d'admettre qu'elles passèrent complètement inaperçues. Elles touchèrent certainement ceux qu'elles ne pouvait manquer d'atteindre – les quelques « scientifiques » positivistes – et sans doute beaucoup d'autres, parmi les amis personnels du « groupe de Bruxelles » revenus au bercail.

Quelle que soit l'importance de ce groupe – et elle ne doit pas être sous-estimée – le problème reste entier de savoir comment des infiltrations positivistes ont pu se manifester dès 1850. Bien qu'il ne soit pas possible d'apporter une solution décisive, nous devons signaler quelques pistes intéressantes, mais non concluantes.

49. *Ibid*., p. 66.

50. Antônio Gomes de Azevedo, *Essai sur l'histoire du positivisme au Brésil* (en français), avec une préface de P. Laffitte, Paris, au siège de la société positiviste, 10 rue Monsieur-le-Prince ; à Rio de Janeiro, Libraria Alves, rue Ouvidor (sans date).

51. Cf. *Revue Occidentale*, janv. 1898. Notice nécrologique de M^{elle} de Ribbentrop ; cf. *18ème Circ*. *An*. de Lemos (1898)-1900, p. 46.

La première se réfère au publiciste espagnol, José Segundo Florez et à son journal *El Eco Hispano-Americano* qui parut chaque quinzaine, à Paris, de 1854 à 1872 sous la devise « *Orden y Progreso* »[52]. J. S. Florez, membre de la société positiviste était un disciple direct d'Auguste Comte[53]. Les *Lettres à Divers* rapportent quinze lettres à son adresse [54]. Comte s'y montre particulièrement soucieux de la diffusion du positivisme dans les pays luso-ibériques et dans l'Amérique latine, en particulier. Comme il l'avait affirmé à plusieurs reprises dans le *Système de politique positive*[55], Comte estimait que les populations « préservées du protestantisme » étaient mieux préparées à passer directement au positivisme. Il saisit toutes les occasions pour établir des contacts en Espagne, au Portugal, à Cuba[56]. Dès 1853, avant la fondation de *El Eco*…, J. S. Florez – avec la collaboration et l'appui de P. Contreras y Elizalde, un des premiers positivistes mexicains et membre de la société positiviste [57] – avait publié un *Almanaque* où se trouvait reproduit le *Calendrier Positiviste* quelques années seulement après son apparition. Comte recevait *El Eco*... et avait gardé une reconnaissance particulière à son fondateur qui l'avait appelé dans un de ses articles « *el filósofo simpático* »[58]. Les rédacteurs français du journal hispano-américain étaient É. Littré, P. Laffitte, le Dr Segond, J. Longchampt et H. Lefèvre. Les trois derniers seuls furent effectifs. *El Eco*…, publié à Paris, était envoyé en dépôt à 80 agents des seize républiques espagnoles dans les trois Amériques (Nord, Centre et Sud). Il parvenait aux États-Unis dans les provinces de langue espagnole (Californie, Nouveau Mexique, Texas et Floride). Il était adressé également au Brésil, dans le Rio Grande do Sul où l'usage de l'espagnol est répandu. *El Eco*… cessa de paraître en 1872, à la suite de la guerre franco-allemande. J. S. Florez figurait parmi les treize exécuteurs testamentaires institués par Comte [59]. Celui-ci, dans la *Troisième addition* du 21 fév. 1856, lui léguait son édition de Cervantès.

52. On trouve une collection complète de *El Eco Hispano-Americano* à la Bibliothèque Nationale sous la cote : Gr. fd. Ic. 2, 220 I. 1854-1872.

53. Auteur d'une *Grammatica filosófica de la lengua española,* J. S. Florez faisait suivre son nom des titres : « ancien cathédratique de philosophie dans les Études nationales de Santo Isidoro, Université de Madrid et de langue espagnole à l'École supérieure de commerce de Paris, membre de la Société positiviste de Paris ».

54. *Là D*., I (2), p. 39-53, du 24 août 1849 au 29 déc. 1856.

55. *SPP*, IV, p. 488-490.

56. *Là D*., I (2), p. 42, L. à J. S. Florez du 26 oct. 1851 et p. 45, L. du 12 mai 1853.

57. Cf. *Là D*., I (2), p. 43-44, L. à Florez du 23 mars 1853. Pedro Contreras y Elizalde était commanditaire de *El Eco*... constitué en Société en commandite et par actions (500 actions nominales de 500 frs) ; J. Longchampt avait souscrit 30 actions et faisait partie du Conseil de surveillance. Voir les Statuts de la société *El Eco*…, datés du 28 mars 1854 et joints à la collection de la Bibliothèque Nationale.

58. A. Comte, *Testament*, p. 32.

59. *Ibid*., p. 4.

Dans la circulaire du 9 mars 1894, P. Laffitte [60], préposé à la présidence de l'*Exécution testamentaire* par Comte lui-même, avait déclaré celle-ci « définitivement close » à la suite de l'acquisition de la maison d'A. Comte (10 rue Monsieur-le-Prince) par une société immobilière dont il était à la fois membre et président. Quatre membres de l'*Exécution testamentaire* – J. S. Florez, E. Deullin, J. B. Foucart et le Dr Robinet – publièrent le 16 août 1895 une véhémente et volumineuse protestation. L'*Exécution testamentaire* entendait survivre au coup d'état de P. Laffitte. Elle prenait pour siège social le domicile de J. S. Florez, rue de l'Estrapade. Au cours du manifeste[61], la propagande de J. S. Florez était appréciée en ces termes :

> « C'est dans ce même journal [*El Eco*…] que notre confrère [J. S. Florez] poursuivit, du vivant même du Maître et longtemps encore après sa mort, par un effort considérable, fructueux et que l'on n'a pas assez remarqué cette campagne de publicité positiviste qui répandit en Europe, mais surtout dans le continent Sud-Américain et principalement au Mexique, au Chili, à la Plata et au Brésil, cette connaissance générale de la philosophie et de la politique positives, qui fructifia si vigoureusement dans ces nobles pays et y produisit les résultats favorables que l'on sait ».

Miguel Lemos, dès qu'il eut connaissance de ce document, contesta l'importance attribuée à J. S. Florez au sujet de la propagande en Amérique du Sud [62]. Le 7 juin 1897, dans la réunion des exécuteurs testamentaires, le Dr Robinet répondait aux observations de Miguel Lemos[63] :

> « En parlant de M. Florez, on l'y avait indiqué comme ayant un des premiers répandu la bonne parole, c'est-à-dire la doctrine d'A. Comte, dans l'Amérique du Sud au moyen de son journal *El Eco Hispanico-Américano*, et comme pouvant, à ce titre, revendiquer une part dans l'œuvre de propagande qui est faite dans cette région »[64].

Le Dr Robinet précise que le journal était lu surtout à Montevideo et à Mexico et il concluait :

> « Peut-on admettre qu'en dix-huit années de prospérité, il n'ait même pas parvenu à faire connaître le nom d'Auguste Comte ? Il nous paraît, au contraire, certain qu'il devança dans leur action bienfaisante les groupes qui se rattachent aujourd'hui, dans les deux Amériques, à la grande entreprise d'Auguste Comte »[65].

60. *46ème Circ. An.* de Laffitte, p. 6.
61. *L'Exécution testamentaire d'Auguste Comte à tous les positivistes*, p. 5.
62. APB. *15ème Circ. An.* (année 1895) nov. 1896, Rio (en français), p. 8.
63. Cf. APB. *17ème Circ. An.* (année 1897) 1899, Rio (en français), p. 10-26.
64. *Ibid.*, p. 20.
65. *Ibid.*, p. 21.

Comme l'observe justement Miguel Lemos, le Dr Robinet atténue considérablement les propos du *Manifeste* de 1895 : J. S. Florez n'est plus « l'un des premiers » à avoir introduit le positivisme en Amérique du Sud et notamment au Brésil, il lui revient seulement « une part » dans l'œuvre de propagande sur le continent et surtout à Montevideo et à Mexico. Miguel Lemos ne conteste pas que ce journal ait pu avoir des lecteurs dans les Républiques espagnoles et même au Brésil ; il soutient seulement qu'il n'est pas possible d'invoquer des cas précis d'influence, même dans le Rio Grande do Sul où *El Eco*… avait des lecteurs de langue espagnole. Dans une lettre à Miguel Lemos, J. S. Florez avait d'ailleurs reconnu que le journal s'adressait à l'Espagne et aux Républiques hispano-américaines et n'avait pas d'agents au Brésil[66]. Seule une enquête sur les abonnés de *El Eco*… au Brésil pourrait apporter quelque lumière. S'il n'est pas question d'attribuer à *El Eco*… l'origine de l'infiltration positiviste que l'on constate au Brésil à partir de 1850, il n'est pas possible de lui refuser, à partir de 1854, une part plus importante que ne l'estime Lemos dans la diffusion des œuvres de Comte [67].

Une seconde piste possible, pour repérer les premiers contacts du positivisme avec le public lettré brésilien, est celle de « la noble veuve brésilienne » dont parle Comte dans sa *Douzième Sainte Clotilde* [68]. Il s'agit de Mme Nizia

66. *Ibid*., p. 14. Il suffit de consulter la collection de *El Eco*… pour constater que le journal donne des « Nouvelles du Brésil » dès ses premiers numéros ; d'autre part, que dans la liste des agents généraux de *El Eco*… figurent MM. Leprieur et Morizot (Rio) pour le Brésil. La liste des agents de *El Eco*… fut réorganisée le 15 sept. 1854. La mention du Brésil disparaît de la nouvelle liste, mais, le 14 juin 1855, le journal annonce avec grand renfort de publicité que la Maison Garnier frères de Rio a pris des intérêts dans la Revue et s'est associée avec ses fondateurs. Elle représentera désormais *El Eco*… au Brésil. Le journal était, en fait, l'organe d'une société d'exportation et d'importation, l'*Agencia de negocios hispano-americanos*. En prévision de l'Exposition de Paris de 1855, *El Eco*… publiait un important supplément *El Precursor de la Exposición de 1855*. L'Agence de *El Eco*… était représentée à Rio et à Bahia. Au Chili, c'est la famille Lagarrigue qui veillait à ses intérêts. Il est incontestable que *El Eco*…, bien que rédigé en espagnol, touchait largement le Brésil, pour des raisons surtout commerciales. Une annonce publicitaire le 15 sept. 1854 (p. 8) signale le *Système de politique positive* de Comte.

67. En 1897, A. Dubuisson, secrétaire-trésorier de l'Exécution testamentaire, avait sollicité Miguel Lemos en faveur de J. S. Florez dont la situation matérielle était difficile. Lemos lui fit remettre 500 francs par l'entremise du libraire E. Blanchard (cf. *17ème Circ. an*., p. 7, 2-73). À la mort de Florez, Lemos obtint par Blanchard toute la collection de *El Eco*… C'est dire l'intérêt qu'il attachait au problème de sa diffusion. « L'exemplaire que nous venons d'acquérir [de *El Eco*…] nous le devons au zèle de notre digne libraire parisien M. Émile Blanchard, qui s'est empressé de l'acheter pour nous à la vente du mobilier et des livres de notre feu coreligionnaire. Nous sommes ainsi en mesure maintenant de nous renseigner directement sur la valeur de ce journal comme véhicule des idées positivistes. Nous ferons cet examen au premier loisir » (*Bull. Apostolat Positiviste du Brésil*, n° 8, 30 déc. 1900, p. 10-11. Et cf. « Notice sur Florez » in *Bull. Apostolat Positiviste du Brésil*, n° 7, 15 déc. 1900, p. 8-9). Lemos ne semble plus être revenu depuis sur le cas de *El Eco*… Faut-il en conclure que l'examen du journal ou la consultation d'un fichier lui a révélé une pénétration de *El Eco*… au Brésil plus importante qu'il ne pensait ?

68. A. Comte, Confession du dimanche 6 Descartes 68 (12 octobre 1856) ; et cf. *Testament*, p. 236 : « En août je dois d'abord marquer mon premier contact direct avec la noble veuve brésilienne qui m'offre, de cœur, d'esprit et de caractère tous les indices d'une précieuse disciple, si je puis assez transformer ses habitudes métaphysiques ».

Floresta Brasileira Augusta[69]. Lors de son premier séjour à Paris, en 1877, Miguel Lemos en avait découvert l'existence en prenant connaissance des *Confessions annuelles* à Clotilde, encore inédites alors[70]. En 1897, le Dr Robinet confirmait à R. Teixeira Mendes que l'allusion du « volume sacré » portait bien sur Mme Nizia Brasileira[71]. Personnalité remarquable à bien des égards, cette dame brésilienne était venue en Europe, en 1849, pour la santé de sa fille, Livia. Elle devait y rester jusqu'à sa mort, en 1885. Esprit généreux et cultivé, passionnée d'éducation, Nizia Brasileira entra en rapport avec de nombreuses personnalités littéraires, philosophiques et politiques du Vieux Monde[72].

En 1851, Dona Nizia eut l'occasion d'assister à une leçon de Comte du *Cours Philosophique sur l'histoire générale de l'humanité* au Palais-Royal[73] ; mais ce n'est qu'en 1856 que D. Nizia et sa fille entrèrent en relations personnelles avec Comte[74]. Une demande de portrait avait été le prétexte de ce premier contact[75]. Le 9 décembre 1856 Comte adressait à D. Nizia les trois derniers volumes de sa *Politique positive*[76]. Elle s'inscrivit en 1856 parmi les souscripteurs anonymes du subside positiviste[77]. Le culte de Comte pour Clotilde l'avait particulièrement touchée. En 1857, elle « participe » au « fatal anniversaire »[78]. Après la mort du sénateur Vieillard, un protecteur de Comte, elle écrivit à celui-ci une lettre de sympathie ; la réponse de Comte est la première qui fasse allusion à la maladie qui devait l'emporter[79]. D. Nizia fut de ceux qui s'inquiétèrent de l'état de santé de Comte et insistèrent pour qu'il consultât des médecins ; sa sollicitude lui valut une réprimande du Maître « émancipé de la médecine »[80]. Les derniers jours de Comte furent illuminés

69. Sur Nizia Brasileira, cf. Roberto Seila : *Nizia Floresta*, Rio, 1932. Née à Floresta dans le Rio Grande do Norte, en 1810, elle mourut à Rouen en 1885. Elle publia en portugais, en français et en italien. Principaux ouvrages : traduction portugaise de *Droits de la femme et injustices des hommes* de Mistress Godwin, Recife, 1832, in 8°, p. 55 ; *Conselhos a minha Filha*,1842, 2e éd. 1845, chez Paula Brito, Rio, traduit en italien par l'auteur, Florence 1859, puis en français par Braye-Debuysé ; *Opusculo humanitario,* typ. H. Silva Lima, Rio, 1853, p. 200 (62 articles parus dans *O Liberal* de Rio) ; *Itinéraire de voyage en Allemagne* (en français), Paris 1857 ; *Scintille d'un'anima brasiliana* (en italien), Florence 1859 (traduit en français, Paris 1871) ; *Trois ans en Italie*, 1864, 2 vols., p. 752 ; *Fragments d'un voyage inédit*. *Notes biographiques*, Paris, 1878.

70. M. Lemos, *O Positivismo e a Escravidão moderna*, Rio, 1884, p. 8-9.

71. R. Teixeira Mendes, *Uma Visita aos Lugares Santos do Positivismo*, Rio, sept. 1899, p. 297.

72. Lamartine, Littré, Dumas père, St Hilaire, Georges Sand, Laboulaye, Victor Hugo, Alexandre Herculano, Auguste Comte, Massini, Cavour, Garibaldi.

73. R. Teixeira Mendes, *Resumo cronologico…*, p. 17.

74. Cf. sept lettres de Comte à Mme Brasileira, *LàD*. L. (2), p. 351-358. Ces lettres ont été publiées dès 1887 par M. Lemos en appendice à sa *6ème Circ. an*.

75. Lettre à Mme Brasileira du 19 août 1856, *LàD*. I (2), p. 351-352.

76. *Ibid*., p. 352.

77. *Ibid*., p. 353.

78. *Ibid*., p. 354.

79. *Ibid*., p. 355.

80. *Ibid*., p. 356-357.

par une composition que D. Nizia lui avait adressée sur Clotilde : cette « effusion » fut « irrévocablement » placée dans le « tiroir sacré qui ne contient que la correspondance exceptionnelle »[81]. Le 7 septembre 1857, Mme Brasileira accompagnait la dépouille de Comte au cimetière. Le cortège ne comprenait qu'une voiture où se trouvaient Sophie Bliaux et sa sœur, Mme Robinet et Mme Brasileira, Paul et Henri Thomas suivaient le corbillard[82].

Est-il possible de considérer D. Nizia Brasileira comme un précurseur du positivisme brésilien ? Si l'on entend par là qu'elle a pu avoir une action directe dans la pénétration du positivisme aux environs de 1850, la thèse n'est guère soutenable. Elle ne connut la *Politique Positive* qu'en 1856. Après le premier contact personnel d'août 1856, elle a dédicacé à Comte son *Opusculo Humanitario* de 1853. « Au grand Prêtre de l'Humanité, le profond philosophe M. A. Comte, hommage de l'auteur. Brasileira Augusta »[83]. Le titre de l'*Opusculo* pourrait traduire une influence positiviste, et son contenu a trait à l'éducation féminine, sujet favori de D. Nizia depuis 1832. Mais Comte n'eut connaissance de l'ouvrage qu'en septembre 1856 : si l'auteur y avait vu un livre de tendance positiviste, elle n'aurait pas manqué de le transmettre plus tôt à Comte. Celui-ci le lut dans le texte portugais de 1856 – lecture qui lui a révélé qu'il connaissait « indirectement une langue de plus »[84]. Un seul fait reste frappant : D. Nizia est originaire du Nord du Brésil, elle a séjourné longtemps à Recife ; or J. Pereira de Sá est aussi nordiste ; la coïncidence est à relever, mais n'autorise aucune conclusion décisive. Ce qui est incontestable et symbolique, c'est la sympathie de « la noble veuve brésilienne » pour le positivisme affectif, religieux et social, qu'elle transpose immédiatement au cas brésilien, notamment au problème de l'éducation et de l'esclavage. Lemos ne s'y est pas trompé et, en faisant part de sa « précieuse découverte », cite un passage du livre de D. Nizia sur l'Italie où l'esclavage est sévèrement condamné dans un style où transparaît le vocabulaire comtien[85].

L'intérêt de Comte pour Nizia Brasileira n'est pas moins significatif. Il voit en elle et dans sa fille des disciples destinées à transmettre la bonne nouvelle dans un continent qu'il croit – non sans raison, et avec une étonnante intuition – prédisposé au positivisme.

81. *Ibid*., p. 358.

82. R. Teixeira Mendes, *Uma Visita aos Lugares Santos do Positivismo*, p. 19.

83. Cf. Paulo de Berredo Carneiro : *Le rôle d'Auguste Comte et du positivisme au Brésil*, Institut des Études Américaines, Paris, p. 3. Le livre dédicacé se trouve dans la bibliothèque de Comte, 10 rue Monsieur-le-Prince.

84. *Lettre à Laffitte*, 30 sept. 1856, *CI*, II, p. 191 : « Outre que l'opuscule portugais m'a montré que je savais indirectement une langue de plus, j'ai tout lieu d'espérer que la noble dame qui le composa sera bientôt une digne positiviste, susceptible d'une haute efficacité dans notre propagande féminine et méridionale ».

85. « La domesticité est une institution éternelle que l'humanité consacre en l'épurant », cité dans Miguel Lemos, *O Positivismo e a Escravidão Moderna*, App. 4. Le titre exact du livre de Mme Brasileira sur l'Italie est : *Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce, par une brésilienne, auteur de plusieurs ouvrages littéraires et moraux écrits en portugais, en français et en italien et publiés à Rio de Janeiro, à Florence et à Paris*, 2 vols. in 8°, Londres et Paris, 1864.

> « Pendant votre visite d'automne, écrit-il à Audiffrent, je vous ferai spécialement part d'espérances fondées que m'inspirent pour notre progrès le plus décisif deux nouvelles disciples méridionales, une noble veuve brésilienne et surtout sa digne demoiselle, respectivement âgées de 47 et 22 ans. Elles habitent Paris depuis sept mois et j'ai lieu d'espérer qu'elles s'y fixeront, de manière à pouvoir y présider le vrai salon positiviste qui nous serait si précieux. Toutes deux éminentes de cœur et suffisantes pour l'esprit. La mère est tellement imbue des habitudes du dix-huitième siècle qu'il faut peu compter sur la plénitude de sa conversion, quoique ses sympathies remontent à mon cours de 1851, qu'elle ne put cependant subir que d'après une seule séance ; mais sa fille comporte une incorporation complète, que la mère secondera sans rivalité déguisée »[86].

Ces indications de Comte montrent assez qu'en 1851 le contact positiviste de D. Nizia fut épisodique. Entre 1851 et 1856, elle voyagea en Allemagne où sa fille se maria. Celle-ci, devenue veuve après quatre mois de mariage, rentra avec sa mère à Paris en août 1856. Exactement un an auparavant, en août 1855, le mois même où Livia perdait son mari, D. Nizia apprenait la mort de sa mère au Brésil. C'est après cette double épreuve que les deux Brésiliennes résolurent de rentrer à Paris avec l'intention de s'y fixer. Le retour à Comte, dès août 1856, résulte sans doute de la crise morale qu'elles traversaient alors. D. Nizia rapportait d'Allemagne un livre qu'elle devait publier en 1857 ; elle y vantait le pays « du sentiment et de la philosophie ».

Tout indique que Nizia Brasileira ne fut pour rien dans la pénétration du positivisme au Brésil en 1850 et même au cours des années qui suivirent. Il reste que la rencontre de D. Nizia et de sa fille avec Comte prend la valeur d'une sorte d'annonciation du positivisme brésilien[87]. C'est d'ailleurs bien ainsi que l'ont interprété les positivistes de nuances diverses qui peuvent faire l'union sacrée sur le « touchant symbole » de D. Nizia, précisément parce

86. Lettre à Audiffrent, 29 mars 1857, *LàD*., I, 383-3.

87. Bien avant que Nizia Brasileira assiste, en 1851, à quelques leçons du Cours du Palais Cardinal, le Brésilien J. P. d'Almeida, prenait, en 1838 à Paris, des leçons de mathématiques avec Comte. Le fonds de la rue Monsieur-le-Prince possède quatre lettres de J. P. d'Almeida à Comte (déc. 1838 et janv. 1839). Envoyé en France par son père, Patricio José de Almeida, sénateur brésilien, pour y faire son droit, J. P. d'Almeida avait résolu de bifurquer vers les études d'ingénieur. Elles nécessitaient deux années de plus que les études de droit. Le sénateur, mécontent de voir son fils abandonner la carrière juridique, lui coupa les vivres. J. P. d'Almeida, dans sa première lettre à Comte lui demandait d'intervenir auprès de l'ambassadeur du Brésil à Paris pour qu'il obtînt du sénateur le rétablissement du subside mensuel à son fils. Comte devait attester le sérieux des dispositions et des études mathématiques de son élève brésilien. La dernière lettre, du 22 janvier 1839, fait part à Comte de l'embarras dans lequel se trouvait son élève, débiteur provisoirement insolvable d'une somme de 240 frs. pour des leçons de mathématiques. Rien ne permet de penser que les relations de Comte et de J. P. d'Almeida se soient élevées aux questions de doctrine. Il reste que le premier contact de Comte avec un esprit originaire du Brésil ne date pas de 1851 mais au moins de 1838. (Cf. Ivan Lins, « Comte e o Brasileiro Almeida », *Jornal do Comercio,* 14, VIII, 1941).

qu'elle paraît n'avoir joué aucun rôle effectif dans la propagande positiviste au Brésil[88].

*

En somme, l'énigme du premier contact positiviste au Brésil reste entière. Nous ne pouvons que le localiser dans les provinces du Nord – en particulier celle du Maranhão [89], aux environs de 1850. Ce premier contact s'est manifesté par des travaux scientifiques. Avec le groupe de Bruxelles, l'intérêt pour le positivisme devient nettement moral, social et même religieux. Tout s'est passé comme si le *Traité de Géométrie analytique* et les premiers volumes du *Cours* avaient d'abord été connus, puis à partir de 1865, le *Système de politique positive* et le *Catéchisme* [90]. Ce qui n'est pas contestable, c'est que, dès son apparition, le positivisme politique, religieux et social a trouvé de profonds échos dans la sensibilité brésilienne.

88. Cf. Antônio Gomes de Azevedo Sampaio, qui (*op. cit.*, p. 11) après avoir évoqué Mme Brasileira et Mlle de Ribbentrop, écrit : « Les fils de la terre de Santa Cruz peuvent rattacher leur conversion à une action directe de la providence morale. Chaque fois que l'homme a eu besoin d'opérer une transformation complète, il n'a pu le faire que par l'entremise de la femme, comme associée ou inspiratrice ». Cf. P. B. Carneiro, in « Introduction aux lettres de A. Comte à Nizia Brasileira » : « Cet affectueux rapprochement d'une brésilienne, illustre à divers titres, et de l'incomparable réformateur social était un heureux présage du développement religieux que le positivisme a pris chez nous ». Miguel Lemos, qui n'est guère coutumier du fait, reconnaît en Nizia un « précurseur » cf. *op. cit.*, p. 9, note 2. Il n'est donc pas sûr qu'elle n'ait joué aucun rôle, au moins indirect, dans la pénétration du positivisme au Brésil. Elle tenait « salon » à Paris, et A. Comte ne dédaignait pas de le fréquenter. D. Nizia se faisait une gloire de le présenter à ses compatriotes ; il est très vraisemblable que plusieurs d'entre eux ont introduit au Brésil ses principales œuvres et spécialement les œuvres politiques et religieuses, alors toutes parues : cf. un curieux article de Luciano G. de Souza Pinto, « Um Brasileiro que conheceu Augusto Comte », in *Boletim positivista*, ano I, n° 1, 1938, p. 11-13. L'auteur rapporte le témoignage de Pereira Simões, co-fondateur de la revue *A Idea* avec Teixeira Mendes, qui connut à Recife un vieux Brésilien qui avait rencontré Comte chez D. Nizia à Paris.

89. Parmi les *maranhenses* qui ont contribué à faire connaître le positivisme dans le nord du Brésil, signalons le cas peu connu de Joaquim Gomes de Souza, né le 15 fév. 1829 dans l'état du Maranhão et mort à Londres le 1er juin 1864. Esprit encyclopédique, mathématicien, médecin, philologue, J. G. de Souza étudiait la médecine à Paris en 1854-1855. Il y rencontra Ernest Delbet, encore étudiant en médecine et disciple direct de Comte. Delbet et J. G. de Souza habitaient ensemble. Celui-ci connut le positivisme par celui-là. Sur J. G. de Souza, cf. Antonio Leal, in *Pantheon Maranhense*, II (information orale de J. F. de Oliveira).

90. Le livre de F. A. Brandão contient des citations sans références qui impliquent la connaissance du *Catéchisme positiviste*.

Chapitre 2

L'école militaire et la vocation positiviste de Benjamin Constant Botelho de Magalhães

Si la pénétration des idées se fait, en pays neuf, au hasard des contacts et des lectures, elles ont besoin, pour récupérer leur consistance systématique et manifester leur efficacité pratique, de prendre appui sur des groupements institutionnels. Pour le positivisme, l'élément condensateur devait être l'École militaire.

Fondée en 1839, réformée en 1842, l'École militaire de Rio constituait au début de la seconde moitié du XIX[e] siècle un milieu assez inattendu[1]. Les jeunes gens venaient y chercher moins une préparation à la carrière des armes qu'une formation scientifique qui leur permît, après un bref séjour dans l'armée, de s'établir ingénieurs civils ou d'entrer dans la vie politique. Représentants d'une petite bourgeoisie en pleine ascension, cette jeunesse différait profondément des générations précédentes dont tout le prestige résidait dans une fortune foncière et une culture littéraire et juridique d'origine portugaise et jésuite. Ce n'est pas à l'École militaire que ces jeunes gens allaient trouver la discipline dont ils pouvaient avoir besoin. Née au milieu des *pronunciamentos*, des mutineries et des révoltes, l'armée brésilienne n'était entrée dans une phase plus normale et plus calme qu'après la pacification du Rio Grande do Sul en 1845 [2]. Profondément attachée à la fonction civique et « éducatrice » au

1. L'origine de l'École militaire de Rio remonte à l'Académie royale militaire fondée en 1810 par João VI. À partir de 1832, par suite d'un décret annexant l'École de la marine à l'Académie royale, des ingénieurs civils purent y recevoir une formation à côté des ingénieurs militaires de terre ou de mer. En 1833, l'Académie navale fut détachée de l'Académie militaire dont les cours militaires et scientifiques furent développés. En 1839, l'Académie militaire prit le nom d'École militaire. Avec la réforme de 1842, fut institué à l'École militaire un cours d'ingénieurs de 7 ans. En 1858, l'École militaire devint l'École centrale. L'École d'application fondée en 1855 devenait la nouvelle École militaire. L'École centrale était destinée aux ingénieurs civils. Mais des cours de mathématiques, de sciences physiques et naturelles étaient prévus pour les candidats d'État-major. En 1874, l'École centrale devient l'École polytechnique. On comprend comment l'action positiviste, commencée à l'École militaire a pu se poursuivre à l'École polytechnique. Il s'agit en fait de la même école et surtout du même milieu. On voit également que l'École militaire, qui n'a jamais disparu malgré les transformations, a été constamment ouverte aux élèves civils. Cf. F. de Azevedo, *A Cultura Brasileira*, p. 159, note 1.

2. Oliveira Lima, *O Imperio Brazileiro 1822-1889*, São Paulo, 1927, p. 145.

détriment de sa fonction technique et combattante, l'armée se montrait beaucoup plus accueillante à l'égard des idées nouvelles que les Académies de Lettres ou de droit.

> « Formant une espèce hybride de bacheliers en uniforme, militaires par état, civils par ambition de classe, séduits par le commandement, les officiers d'état-major et des armes scientifiques s'adonnaient beaucoup plus aux débats académiques sur les formes de gouvernement qu'aux mathématiques, à la stratégie et à la balistique. Les autres officiers suivaient le mouvement »[3].

Lorsqu'il entra en 1852 à l'École militaire, le jeune Benjamin Constant Botelho de Magalhães figurait assez exactement un type de la relève sociale. Les premières manifestations officielles et publiques du positivisme au Brésil sont associées à son nom et à sa personne. Mais il est impossible d'en parler sans les rattacher aux circonstances de sa vie.

Comme B. C. Botelho de Magalhães – familièrement désigné au Brésil par son prénom de Benjamin Constant – a été le fondateur de la République brésilienne et qu'à la faveur de son ascension politique, les positivistes brésiliens, et spécialement l'Apostolat de Rio, ont pu, pendant les premiers temps de la République, exercer une influence directe sur les nouvelles institutions, on a tendance, surtout hors du Brésil, à voir dans Benjamin Constant le principal interprète et animateur du positivisme brésilien. La vérité est assez différente. Il ne s'agit pourtant pas de prendre le contre-pied d'une interprétation qui, pour être inexacte, n'est généralement pas tendancieuse. S'il est vrai que Benjamin Constant n'a pas pris de part active à la propagande de l'Apostolat, surtout à partir du moment où Lemos en a assuré la direction exclusive, il n'est pas contestable que ses convictions positivistes ont été précoces et profondes, que son action personnelle, dans son enseignement en particulier, n'a jamais cessé d'être marquée par Comte ; et, après la fondation de la République, les positivistes de l'Apostolat lui doivent d'avoir pu intervenir efficacement dans les réformes de la nouvelle République. Sans Benjamin Constant le positivisme brésilien n'aurait sans doute pas connu son triomphe le plus spectaculaire : la devise « Ordre et Progrès » sur le drapeau national.

Bien qu'il ne puisse figurer au premier rang des pionniers de l'Apostolat [4], Benjamin Constant est certainement la personnalité politique brésilienne qui a exercé le plus d'influence sur la propagation des idées positivistes sous l'Empire et qui, par son autorité et son prestige, a donné au positivisme brésilien sa chance pratique.

*

3. *Ibid*., p. 153.

4. On verra par la suite qu'il en a été écarté. Son tempérament d'ailleurs ne le portait guère à l'intransigeance.

Benjamin Constant naquit d'un Portugais et d'une Brésilienne, le 18 octobre 1836, au port de Meyer, dans la paroisse de S. Lourenço du municipe de Niteroi. Son père, Leopold Henri Botelho de Magalhães, s'était engagé dans l'armée à vingt ans. Il termina sa carrière militaire en 1848 comme premier lieutenant et mourut en 1849. Ses obligations militaires ne paraissent pas avoir été très strictes[5], car, en 1836, lorsque Benjamin Constant naquit, il dirigeait une école privée où l'on enseignait jusqu'au latin. Le rendement financier était insuffisant. Grâce à la protection de la Vicomtesse de Macaé, le premier lieutenant Botelho de Magalhães obtint, à Macaé même, la direction d'un nouvel établissement scolaire. Le 26 mars 1827, il portait son premier-né sur les fonts baptismaux et lui donnait, avec une pleine conscience de son acte, le nom de Benjamin Constant : le grand libéral français avait été idéologiquement adopté par le lieutenant pédagogue. De Macaé, la famille Botelho de Magalhães émigra à Bagé. Le jeune Benjamin y apprit à lire sous la direction du curé de la paroisse. Puis, la famille passa à Petropolis où l'industrieux lieutenant fonda une boulangerie, ce qui ne l'empêcha pas d'ouvrir à nouveau une école. On raconte que le jeune Benjamin, qui avait alors entre dix et douze ans, aidait son père dans ses fonctions magistrales. Malheureusement le lieutenant-boulanger-professeur avait une tendance à distribuer gracieusement le pain et les leçons. Au bord de la faillite, il dut accepter l'invitation du Baron de Lage à participer à l'administration de sa *fazenda*. La situation de la famille s'améliorait, lorsque le lieutenant Botelho de Magalhães mourut en laissant cinq enfants. Sa veuve, Bernardina Joaquina da Silva Guimarães en éprouva un choc nerveux qui devait la conduire à la folie. Le jeune Benjamin lui-même, qui venait d'avoir treize ans, se jeta dans une rivière et fut sauvé par une négresse de la *fazenda*. Grâce à l'appui de quelques amis, D. Bernardina put s'établir à Minas et vécut de la demi-solde de son mari, tout en travaillant. Le jeune Benjamin cherchait le moyen de poursuivre ses études. Un ami de la famille lui offrit un poste d'aide-maçon. Il préféra recourir à la famille Andrade Pinto, qui lui facilita son admission à une école de frères bénédictins. Le 28 février 1852, il s'enrôla, comme volontaire, à l'École militaire. Les élèves, dès la première année, recevaient une solde de Premier sergent. Benjamin Constant s'inscrivit au Premier régiment de cavalerie sans le moindre goût pour le métier des armes.

On ne peut pas dire que Benjamin Constant fit des études très brillantes. Il n'en fut pas moins chargé, dès 1854, des fonctions didactiques d'*explicador* de mathématiques élémentaires à l'École militaire. Après un stage à l'École d'Application militaire (1858), puis à l'École Centrale (1859 et 1860), Benjamin Constant fut promu lieutenant d'état-major et reçut le grade de bachelier

5. En fait, à partir de 1833, L. H. Botelho de Magalhães était *avulso* (détaché au cadre de réserve).

en sciences physiques et mathématiques. Après de nombreux déboires, il fut, en août 1862, professeur de mathématiques à l'Institut des enfants aveugles[6].

Obtenu au concours, ce poste eut l'avantage de l'introduire dans la famille du directeur, Claudio Luiz da Costa, dont il devait épouser la fille, Maria Joaquina, le 16 avril 1863, alors qu'elle avait à peine quinze ans. Il put oublier les multiples brimades dont avait été parsemée jusqu'alors sa vie universitaire[7]. Il eut même le courage de s'inscrire au concours ouvert pour une chaire de mathématiques à l'Institut Commercial (4 juin 1864) où il avait essayé d'entrer en vain en 1861. Il fut classé au premier rang à l'unanimité et cette fois-ci, nommé, à son grand étonnement. Mais le poste manquait de stabilité et devait être supprimé par la suite (1879).

Le 22 janvier 1866, Benjamin Constant était nommé capitaine d'état-major de première classe. Le 25 août, il recevait l'ordre de rejoindre le premier corps d'armée. La guerre du Paraguay était commencée depuis deux ans. Benjamin Constant partit le 2 novembre 1866 et arriva jusqu'à Montevideo. Il rejoignit l'armée brésilienne et fut chargé de divers travaux de génie militaire. En août 1867, il obtint trois mois de congé pour raison de santé et il put rentrer au Brésil. En janvier 1868 son congé fut prolongé de quatre mois, puis de trois mois en mai. Affecté dans sa santé, Benjamin Constant songea à démissionner de l'armée[8]. Le 6 juillet 1868, une heureuse solution était trouvée : Benjamin Constant était nommé aide intérimaire à l'Observatoire où il demeura jusqu'en juillet 1871.

*

Comment et quand Benjamin Constant connut-il les travaux de Comte ? Quand il entra à l'École militaire en 1852, deux thèses positivistes avaient déjà

6. L'histoire universitaire de Benjamin Constant, soit au cours de ses études, soit dans ses efforts pour obtenir un enseignement, est très caractéristique d'un temps où le désordre des institutions n'a d'égal que celui des idées. Benjamin Constant entra à l'École militaire le 28 février 1852 à l'âge de 15 ans. Fin de la première année scolaire, le 17 novembre 1852. Le 26 février 1853, inscription pour une nouvelle première année. Le 13 mars 1854, inscription pour la 5e année qui constitue la 2e pour le cours d'infanterie et de cavalerie. Benjamin Constant perd le bénéfice de cette année à cause de ses absences. Il est cependant reçu à l'examen de « généralités », ce qui lui permet de se présenter à l'examen de l'année et d'y être reçu. C'est alors qu'il est nommé *explicador*. En 1855, il doit faire la vraie seconde année de l'École militaire : il devient élève officier. En 1856, il s'inscrit pour la 3e année, mais ne fait pas l'examen de physique. En 1857, nouvelle immatriculation pour la physique. Le 27 mars 1858, Benjamin Constant s'inscrit à l'École d'application de l'armée pour terminer son cours militaire. En janvier 1859, il est autorisé à poursuivre ses études à l'École centrale ; il s'inscrit aux cours de chimie, minéralogie et de géologie ; et à la fin de l'année, il obtient une dispense de service militaire pour entreprendre des études d'ingénieur civil. En 1860, il suit les cours de 4e année de l'École centrale. Il doit passer un nouvel examen de physique (7 mars 1860). Il est promu lieutenant d'état-major et bachelier en physique et mathématiques. Malgré la confusion de ce curriculum universitaire, il ressort que Benjamin Constant a commencé ses études en 1852 et les a terminées en 1860. Il a suivi des cours à l'École militaire, à l'École d'application et à l'École centrale, ensemble d'institutions dissociées en 1858 et préparant des officiers d'État-major, des ingénieurs militaires et des ingénieurs civils. Benjamin Constant a donc pris soin de s'assurer ces divers débouchés. Cf. R. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant*. *Esboço*…, t. I, p. 39-66.

été présentées, celle de Pereira de Sá (1850) et celle de J. A. Manso Saião (1851) ; le nom d'Auguste Comte n'y était donc pas ignoré. Il est probable que le *Traité de géométrie analytique* et surtout les premiers volumes du *Cours* sont à l'origine des thèses de 1850 et 1851 qui relèvent plus de la physique que des mathématiques (statique et corps flottants). Comte était-il déjà tenu pour un philosophe représentatif d'un nouvel esprit ou bien était-il simplement une autorité scientifique que l'on invoquait avec respect parce qu'elle était importée d'Europe ? Il est difficile de le dire. En dépit des thèses de 1850-51, il ne faudrait pas croire que, dès lors, le positivisme était bien connu et faisait l'objet de discussions passionnées. Benjamin Constant n'en eut une connaissance d'ensemble qu'en 1857, presque au terme de ses études. Les thèses de Manuel Maria Pinto Peixoto (1853) et celle de A. Dias Carneiro (1854) ne semblent pas l'avoir frappé. D'après le capitaine Pinto Peixoto, l'auteur de la thèse de 1853 dont R. Teixeira Mendes apporte le témoignage[9], Benjamin

7. R. Teixeira Mendes y insiste, sans doute avec l'intention de suggérer un parallèle entre les « persécutions pédantocratiques » subies par Comte et les nombreux passe-droits dont fut victime Benjamin Constant au début de sa carrière professorale. Leurs suites et leurs circonstances méritent d'être notées. Elles mettent en lumière le goût du jeune lieutenant d'état-major pour l'enseignement et les difficultés auxquelles se heurtait à cette époque tout candidat à un concours universitaire. En 1858, avant d'avoir terminé ses études, mais après avoir obtenu le titre d'ingénieur militaire, Benjamin Constant pose sa candidature à un enseignement récemment créé, de mathématiques élémentaires à l'École militaire. La chaire devait être mise au concours. Il apprend qu'elle a été pourvue, sans concours, et qu'un titulaire a été nommé par décret. Benjamin Constant s'inscrit alors au concours de répétiteur de mathématiques au collège Pedro II. Le concours a lieu le 6 juin 1860 ; Benjamin Constant fut reçu premier, mais son concurrent, placé au second rang, fut nommé. Après huit mois d'enseignement, le concurrent partit pour l'Europe et Benjamin Constant fut désigné pour le remplacer. Il occupa la chaire du 14 février 1861 au 11 juillet 1863 mais quand le titulaire revint, Benjamin Constant dut céder la place. Dans le même établissement, une seconde chaire de mathématiques est mise au concours. Benjamin Constant s'inscrivit ; mais un fonctionnaire des douanes est nommé sans concours, ni compétence. L'Institut commercial de Rio mit au concours quelques chaires. Le 3 octobre 1861, Benjamin Constant s'inscrit au concours pour la chaire de mathématiques. Le jour où expirait le délai d'inscription, il est avisé que sa demande a été annulée parce qu'incomplète. Il se plaint au Ministre d'Empire qui prolonge d'un mois le délai d'inscription. Mais il apprend par les journaux qu'un professeur de géographie a été nommé à la chaire de mathématiques. En avril 1862 Benjamin Constant prend part à un concours pour une chaire à l'École Normale de Niteroi et obtient le 1er rang. Son concurrent n'arrivait qu'au 4e rang (le 2e et le 3e restaient sans titulaires) ; il insiste auprès de Benjamin Constant pour qu'il renonce à ses droits. Sur son refus, le concurrent, avec l'appui du président de la province de Rio, suscite des difficultés administratives ; Benjamin Constant est contraint de démissionner de l'armée sous prétexte d'incompatibilité de fonctions. Devant de nouvelles difficultés, Benjamin Constant renonce à sa chaire et annule sa démission d'officier. Son concurrent est nommé à sa place. Après un échec retentissant par suite d'incompétence, le concurrent abusif est invité, à titre de sanction, à demander un congé pour voyage en Europe en s'engageant, au retour, à ne plus reprendre sa chaire qui est à nouveau offerte à Benjamin Constant. Celui-ci accepte de le remplacer, mais refuse d'être titularisé dans une chaire qu'il ne pouvait tenir pour sienne. Le président de la province, devenu favorable à Benjamin Constant, est remplacé. Grâce au nouveau président, le concurrent exige sa chaire après avoir annulé sa demande fictive de congé pour voyage en Europe ; Benjamin Constant dut abandonner son poste au profit du candidat qui avait été reçu 4e et qui avait donné la mesure de son incompétence dans cette même chaire.

8. Cf. R.Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço*…, t. II, p. 154-165, « Document sur la tentative de démission de B. C. ».

9. *Ibid*., t. I, p. 48. Il est vraiment étonnant que R. Teixeira Mendes, en relation personnelle avec Pinto Peixoto, ne lui ait pas demandé comment il avait connu les écrits de Comte. Il semble bien que R. Teixeira Mendes n'ait pas tenu à savoir ou à faire connaître comment les ouvrages de Comte pénétrèrent au Brésil pour la première fois.

Constant aurait été amené à lire le premier volume du *Système de philosophie positive* (entendre : le *Cours*) par un professeur de l'École militaire ; conseil qui lui aurait été donné à en raison des difficultés rencontrées dans l'étude du calcul infinitésimal. D'après d'autres informations, recueillies par le capitaine Bevilaqua[10], Benjamin Constant aurait trouvé par hasard chez un libraire le premier volume du *Cours*. Enthousiasmé par la lecture de l'« Exposition » il aurait fait venir les autres œuvres de Comte, pour lui et deux de ses amis. À partir de ce moment (1857) son enseignement fut dominé par les vues scientifiques de Comte.

Dans quelle mesure Benjamin Constant eut-il l'occasion de connaître, à partir de 1857, le positivisme intégral ? Les cinq années qui suivirent furent principalement occupées à la conclusion de ses études et à la vaine poursuite d'une chaire de mathématiques par voie de concours ; à partir de 1862, un enseignement enfin obtenu, le mariage, puis la campagne du Paraguay furent pour Benjamin Constant l'occasion d'expériences nouvelles. Nous ne savons rien du positivisme de Benjamin Constant de 1857 à 1867 ; mais il faut relever qu'en 1862, lors du concours de Benjamin Constant pour la chaire de mathématiques à l'École Normale de Niteroi, le Dr Augusto Dias Carneiro, l'auteur de la thèse positiviste de 1854, présidait le jury. Il n'est pas possible de dire si cette circonstance favorisa le candidat.

Reste que, en 1867, la première « manifestation » positiviste de Benjamin Constant dépasse de beaucoup le positivisme scientifique et implique une connaissance, au moins générale, de l'œuvre d'ensemble d'Auguste Comte.

Pendant sa campagne du Paraguay, Benjamin Constant adressa à sa jeune femme, âgée de 19 ans, une série de lettres d'un grand intérêt pour l'histoire de ses idées[11]. L'une d'elles, datée du 5 juin 1867, contient une profession de foi positiviste très significative.

> « Tu es pour moi, écrivait-il à D. Maria Joaquina, plus, beaucoup plus, que ce que Clotilde de Vaux était pour le savant et vénéré Auguste Comte. J'accepte, comme tu le sais, toutes ses doctrines, ses principes, ses croyances : la religion de l'Humanité est ma religion, je l'accepte du fond du cœur avec la différence, cependant, que pour moi la famille est au-dessus de tout. C'est une religion nouvelle, et cependant la plus rationnelle, la plus philosophique, et la seule qu'impliquent naturellement les lois qui régissent la nature humaine. Elle ne pouvait être la première à surgir parce qu'elle dépend de la connaissance de toutes les lois de la nature. Elle est une conséquence naturelle de cette connaissance et, par conséquent, ne pouvait apparaître dans l'enfance de la raison humaine, ni même alors que les diverses sciences étaient encore à l'état embryonnaire. Elle n'aurait pas encore surgi s'il n'avait été donné à l'admirable génie d'Auguste Comte, grâce à l'ampleur de son intelligence, d'anticiper sur les siècles à venir, appréhendant,

10. *Ibidem*.
11. *Ibid*., t. II, p. 66-116.

> par sa savante clairvoyance, les sciences dans leur terme et nous donnant, dans sa Religion positive, la religion définitive de l'Humanité. Mais laissons ces considérations qui, en cette occasion, peuvent paraître inopportunes, bien qu'en fait, elles ne le soient pas. En te montrant que j'accepte les croyances positives, que je t'ai plus ou moins fait connaître, je te confirme tout ce que je t'ai dit et redit au sujet du grand amour que j'ai pour toi, ce qui en fin de compte est mon propos »[12].

La sincérité de cette effusion positiviste, que rien ne destinait à la publication, est hors de doute. En 1867, Benjamin Constant n'était pas un simple mathématicien se plaisant à citer le *Traité de géométrie analytique* ou le premier volume du *Cours*. Il semble effectivement avoir pris connaissance de l'ensemble du positivisme et y avoir adhéré par le cœur, suivant le vœu même de Comte. M. Lemos et R. Teixeira Mendes ont cependant toujours estimé que Benjamin Constant avait une connaissance incomplète du positivisme et que son adhésion était restée superficielle[13]. La lettre de 1867 montre pourtant, sans aucun doute possible, que le positivisme de Benjamin Constant, à cette époque, est essentiellement affectif et religieux. Elle n'exprime pas un enthousiasme passager ; elle révèle une conviction que le jeune époux et père de famille n'avait pas hésité à faire partager à sa femme au cours de quatre années de mariage. Benjamin Constant est « pris » par le positivisme affectif, moral et religieux comme l'avaient été quelques années auparavant F. A. Brandão et Luiz Pereira Barreto. Ce n'est pas à dire qu'il tienne pour un devoir impérieux et urgent la proclamation de sa foi et le passage accéléré à l'état normal[14]. Il n'avait, par ailleurs, aucune tendance à dissimuler ses convictions. Il devait en donner la preuve en 1870.

12. *Ibid*., t. II, p. 200-201.

13. R. Teixeira Mendes, commentant la lettre de 1867, n'en conteste pas la sincérité, mais n'y voit qu'une adhésion théorique, sans engagement. Il estime que, pour Benjamin Constant, l'avènement du positivisme, surtout au Brésil, ne peut être que très lointain ; d'où sa tendance à la temporisation et sa faiblesse en face du conformisme (*op. cit*., p. 204-205). L'inscription de Benjamin Constant en 1857 à l'*Imperial Irmandade da Cruz dos Militares*, société catholique de secours mutuels, serait une preuve de l'insuffisance de son premier positivisme (cf. *op. cit*., p. 49-52). Le fait est que Benjamin Constant, d'un tempérament très différent de celui de Teixeira Mendes et de son ami Lemos, n'a jamais éprouvé à l'égard du monde non positiviste le besoin de rupture et d'opposition qui a hanté les deux paladins de l'Apostolat. En 1857, le positivisme de Benjamin Constant devait être, en effet, surtout mathématique. En 1867, il est clair qu'il est devenu beaucoup plus proche du positivisme de Comte. Voir aussi Ximeno de Villeroy, *Benjamin Constant e a politica republicana*, p. 28-30.

14. Au retour du Paraguay, en décembre 1867, au début de son premier congé, Benjamin Constant avait présenté à l'Institut polytechnique de Rio, dont il était membre, un travail sur les quantités négatives que Teixeira Mendes juge inspiré de Comte (*Benjamin Constant. Esboço,* p. 154-156). Comte n'étant pas cité, Teixeira Mendes censure sévèrement cette omission. Le seul fait d'avoir publié ce mémoire, serait une preuve d'une insuffisante assimilation de la philosophie mathématique de Comte. Publiant ce travail, Benjamin Constant devait le présenter comme un résumé de Comte destiné à vulgariser son enseignement. De plus, comment pouvait-il être membre d'une société « académique » alors que Comte avait condamné les sociétés de ce genre comme « rétrogrades et anarchiques » à la fois (*Ibid*., p. 156).

En mai 1869, son beau-père, le Dr Claudio Luiz da Costa, mourut. Benjamin Constant fut nommé à sa place, à la direction de l'Institut des enfants aveugles, d'abord à titre provisoire, puis définitivement. Il accepta sans enthousiasme une nomination qui venait de l'Empereur ; il aurait préféré un poste d'enseignement. Un an après avoir assumé ses nouvelles fonctions, Benjamin Constant dut présenter un rapport de gestion (2 avril 1870). Le positivisme y est invoqué à propos de pédagogie pour la première fois au Brésil. Mais l'intérêt du rapport réside surtout dans les réactions qu'il a suscitées. Le 8 juillet 1871, il fut l'objet, à la Chambre, d'une interpellation du député Taques. Le ministre interpellé, João Alfredo Correia de Oliveira, répondit le 11 juillet. Benjamin Constant tint à se justifier dans un long mémoire au ministre d'Empire. Tous ces documents sont révélateurs, d'une part, de l'extrême confusion des idées dans le public moyen que représente le député Taques, d'autre part, de l'habileté de Benjamin Constant à concilier des convictions positivistes réelles avec une respectueuse déférence à l'égard des opinions reçues[15].

Le rapport de Benjamin Constant proposait un plan d'études inspiré de principes positivistes. Il souhaitait que ce plan « soit pour le peuple une espèce de religion comportant, comme dogme de foi scientifique, le plus grand nombre de principes théoriques réduits à des préceptes d'immédiates applications générales à la vie pratique, et pour ainsi dire usuels et domestiques ».

> « Je me réfère, disait-il, à un plan d'instruction qui puisse être enfin plus en harmonie avec les fins élevées qu'il faut poursuivre. Par bonheur, les sciences positives, grâce aux rapides progrès qu'elles ont faits et qu'elles vont faire, sont en train de triompher chaque fois plus complètement de la pernicieuse influence de la métaphysique, en imprimant à l'activité de notre esprit une orientation plus heureuse, une marche plus sûre et plus profitable. La nouvelle philosophie positive, guidée par la prudente sagesse qu'apporte l'examen attentif de l'histoire du développement de l'esprit humain dans ses diverses manifestations, a abandonné, comme stérile et vaine, la recherche de ce qui s'appelle les *causes, soit premières soit finales*, se bornant à considérer les phénomènes comme assujettis à des lois invariables dont la découverte exacte et leur réduction à un nombre aussi limité que possible de lois doit être l'objet de nos efforts intellectuels. En résumé, étudier par l'observation et par l'expérience, principales sources de nos connaissances positives, toutes les circonstances que présentent dans leur marche les divers phénomènes que nous contemplons, chercher l'enchaînement de tous ces phénomènes par leurs relations naturelles de temps, de succession et de similitude, déterminer les lois effectives qui les régissent et tirer de ces lois le plus grand nombre possible d'applications pour l'humanité, telle est la prudente sagesse que nous apporte la nouvelle et saine philosophie. Les sens, contrairement à toutes les théories des prétendus philosophes et aux objections plus ou moins subtiles de la scolastique, doivent toujours exercer une influence capitale sur le développement

15. Ces documents ont été reproduits par Teixeira Mendes, *op. cit.*, t. II, p. 166-182.

> de l'intelligence humaine et constituer toujours les moyens par lesquels notre âme s'enrichit d'un nombre sans cesse croissant de connaissances fondamentales. En vain, les psychologues s'efforcent d'expliquer les phénomènes de l'esprit. Absolument rien de sérieux et de positif n'a été trouvé jusqu'à ce jour, pas une loi, si élémentaire soit-elle, n'a pu être rigoureusement établie par eux »[16].

On a quelque peine à concevoir que cette page puisse figurer dans un rapport de gestion du directeur de l'Institut des enfants aveugles. C'est sans doute ce que voulait exprimer le député Taques dans son interpellation en parlant de « haute inconvenance ». Mais il ne conteste pas seulement l'opportunité des développements de Benjamin Constant, il les tient pour franchement subversifs.

> « L'idéologie, explique-t-il, a une grande importance. Napoléon n'a-t-il pas dit qu'il lui devait sa chute ? Qui ne reconnaît, aujourd'hui, le péril des idées extravagantes soutenues au-delà de l'Océan ? Le gouvernement de la Commune à Paris n'a rien inventé, en fait de doctrine. Tout avait été enseigné par ses philosophes et ses publicistes. Proudhon n'a-t-il pas enseigné que Dieu était un mal et la propriété un vol ? Ne sont-ce pas les socialistes, les communistes et autres qui ont corrompu, en France, les idées du peuple, qui ont enseigné que tous les appétits de la nature étaient bons, que le plaisir est notre première loi ? Nées du matérialisme, ces doctrines ont détruit la base de la morale, elles ont exalté les passions vulgaires et, en complicité avec le cosmopolitisme et l'esprit d'indépendance qui s'est développé, elles ont produit le gouvernement de la Commune de Paris, d'où devaient sortir toutes les atrocités, livré comme il fut à une bande d'hommes perdus qui, dans leur délire, ont méconnu Dieu, la patrie, la famille et la propriété. Parmi ces écoles, il y en a une connue sous le nom de positivisme, dont l'oracle et le chef fut un homme de grand talent, Auguste Comte, très apprécié des spécialistes en mathématiques, étude à laquelle se consacre le directeur de l'Institut des enfants aveugles. Ces gens-là ne veulent rien savoir de la raison des causes ; ils ne cherchent pas les causes, ils observent les faits, ils les apprécient et s'interdisent de chercher le pourquoi. Ils ne s'élèvent pas à la connaissance de l'Absolu ; ils se limitent au contingent. Les conséquences de cette doctrine sont claires. On connaît ses idées extravagantes au sujet de la liberté de la femme et de la bonté de tout ce qui sort de la nature. Je m'étonne de ce que le noble Ministre nous ait présenté sans réflexion et avec éloge le rapport du directeur de l'Institut où ces doctrines sont soutenues avec chaleur. Il me semblait que ce directeur ne devait pas défendre et propager son système dans cet établissement, mais observer les instructions du Ministre, directeur suprême de l'Instruction publique. C'est lui qui doit présider à sa marche sans recevoir la direction de ceux qui ont la prétention d'en imposer ».

Après avoir donné des extraits du rapport incriminé, l'interpellateur continuait :

16. *Ibid*., p. 167-169.

> « Voilà la doctrine de l'école : *le positivisme est un athéisme mathématique* qui, suivant le mot d'un professeur distingué, exile Dieu dans le monde des hypothèses inutiles et ne veut rien savoir de l'Absolu, des causes premières, des fins de la société et de l'homme, de son destin. Le chef de l'école positiviste n'a-t-il pas dit que le mot 'droit' devait être rayé du langage de la morale, comme celui de 'cause' du langage de la philosophie. Son Excellence ne peut vouloir le triomphe d'une telle doctrine et doit appeler à la direction de l'établissement qui nous occupe des hommes orientés par d'autres tendances. Je prie M. le Ministre, s'il désire s'informer sur l'école positiviste, de lire à loisir le petit ouvrage de M. Caro, professeur à la Sorbonne : *Etudes morales sur le temps présent*. Je ne désire pas que de semblables doctrines aient cours parmi nous et soient favorisées par le gouvernement. Les conséquences morales de ces doctrines subversives sont fatales : elles produisent les délires de la *Commune*. Tout ce qu'elle a dit et décrété, elle l'a trouvé dans l'enseignement des livres, jusqu'à l'affirmation que les singes étaient nos irrécusables ancêtres ».

Le rapprochement un peu osé entre la doctrine de nos origines simiesques, le positivisme et la Commune souleva la brève interruption d'un député avouant ne pouvoir assigner de filiation précise à « l'école de la Commune ». Le député Taques la voit très nettement :

> « C'est l'exagération de la théorie de Darwin, avec sa série des êtres qui se développent par les forces plastiques de la nature, depuis le polype jusqu'à l'homme, aboutissant de cette génération progressive ». « D'autres naturalistes, précise-t-il, ont été plus loin et ont cherché les principes de leur école dans la vésicule et l'atome. Ces doctrines ne doivent pas avoir la faveur du gouvernement et surtout celle d'un citoyen de sentiments orthodoxes comme M. le Ministre, que S. Exc. le note bien, le dieu de l'école positive est l'humanité dans son évolution dans le temps. Le langage du rapport auquel je me réfère est en accord avec ses principes ».

« C'est le panthéisme », fit observer une voix. Et le député de conclure : « Les conceptions de cette école sont bien connues »… Ne venait-il pas d'en donner une preuve éclatante ?

Deux jours plus tard, le 11 juillet 1871, le Ministre d'Empire répondait brièvement avec l'habile imprécision propre au genre. Si le « noble député » avait lu avec attention le rapport du « digne directeur », il aurait vu que ce fonctionnaire s'est borné, en traitant des sciences positives, à leur donner plus d'importance qu'aux autres. Il n'est pas un adepte du matérialisme allemand, école dangereuse dont les principes auraient été adoptés par la Commune de Paris, selon l'interpellateur. Le rapporteur n'a parlé qu'incidemment de la philosophie positive qui n'est pas exactement l'école à laquelle s'est référé le « noble député »[17].

17. *Ibid*., p. 171.

Le mois suivant Benjamin Constant adressait un long mémoire au Ministre d'Empire pour le remercier de sa « judicieuse intervention » et surtout, pour préciser, en face des attaques du député Taques, ce qu'était le positivisme. Le mémoire de Benjamin Constant est des plus curieux. Il témoigne, à certains égards, d'une réelle connaissance du positivisme, mais il comporte d'étranges silences et des interprétations troublantes : il n'est pas question de sociologie dans la classification des sciences, mais de physiologie, dont il sous-entend pourtant la subdivision en organique et sociale. On ne peut lire sans quelque malaise les passages où Benjamin Constant concilie le positivisme avec une sorte de déisme spiritualiste que ne gêne nullement le bannissement d'un absolu auquel la métaphysique offre une coupable retraite. Quant à la Commune de Paris, elle résulte bien, comme le veut Taques, des idées subversives et néfastes de Proudhon et de Darwin, mais tout cela n'est que métaphysique. Le « Suprême Créateur des Mondes » devient le principal bénéficiaire du positivisme.

> « La religion aurait bien tort de prendre ombrage de la philosophie nouvelle. Aucune philosophie ne maintient une plus grande harmonie entre les conceptions scientifiques les doctrines religieuses et ne satisfait mieux à nos diverses nécessités physiques, morales et spirituelles. Aucune ne subordonne mieux la science et la religion[18]. Personne, si orthodoxe qu'il soit, ne peut trouver ici rien d'anti-religieux. Au contraire, à mesure que notre esprit s'élève à la contemplation et dans l'étude des immenses merveilles que le spectacle de la nature offre à ses plus sublimes méditations, les vraies croyances religieuses y trouveront un plus ferme appui parce qu'elles pourront se convaincre de plus en plus de la grandeur et de la majesté infinies des œuvres du Suprême Créateur des Mondes »[19]. « Le premier caractère de la philosophie positive est donc un tribut de l'hommage le plus profond et le plus respectueux rendu au Créateur et à tous les mystères sublimes et insondables de la Création »[20]. La philosophie positive « reconnaît l'extrême limitation de notre intelligence en face de l'Omnipotence divine »[21].

Sur le chapitre de la Commune, Benjamin Constant renchérit même sur le député Taques [22]. Elle a bien pour origine « les écoles funestes ». Il lui est facile de montrer que le positivisme n'a rien de commun avec la Commune et que le « monstrueux » ensemble, imaginé par Taques, ne correspond à aucune

18. *Ibid*., p. 179. Benjamin Constant se garde de préciser la religion dont il s'agit.

19. *Ibid*., p. 180.

20. *Ibid*., p. 181.

21. *Ibid*.

22. R. Texeira Mendes juge sévèrement les tirades de Benjamin Constant sur la Commune de Paris. « Nous trouvons dans ce texte, à propos du communisme et de l'insurrection communaliste parisienne, la simple répétition des déclamations bourgeoises (*burguezocratas)*. Or, pour un disciple d'A. Comte, le socialisme et cette douloureuse explosion de la Commune ne sont que les très graves symptômes de maux sociaux profonds que seule la religion de l'humanité peut guérir » (*op. cit*., t. I, p. 173).

réalité ayant quelque rapport avec la doctrine d'A. Comte. « La philosophie positive consiste *uniquement* [souligné par l'auteur)] en considérations générales sur les diverses sciences positives »[23].

Faut-il croire à la sincérité de Benjamin Constant ? R. Teixeira Mendes en doute.

> « De la lecture de ce document, personne n'aura pu conclure que le positivisme est venu remplacer le théologisme ; on en vient, au contraire, à penser que l'esprit de la nouvelle philosophie est compatible avec les croyances surnaturelles »[24].

Les paroles que Benjamin Constant prononça l'année suivante, en juillet 1872, à l'occasion de la pose de la première pierre du nouvel Institut des enfants aveugles à Praia Vermelha à Rio donnent la même impression[25]. Il y est question de Dieu, du Créateur, de la Providence ; S. M. l'Empereur y est loué en termes très conventionnels. Des esprits superficiels, observe R. Teixeira Mendes [26], pourront dire que ces manifestations sont sans importance et n'engagent pas les convictions réelles. Si le langage ne correspond pas aux sentiments et aux impressions, nous sommes en face d'un scepticisme incompatible avec une franche adhésion au positivisme. En somme, R. Teixeira Mendes enferme Benjamin Constant dans un dilemme rigoureux : ou il est sincère ou il ne l'est pas. S'il est sincère, il fait preuve d'une profonde méconnaissance du positivisme et il ne peut être tenu pour positiviste complet ; s'il n'est pas sincère, il se complait dans un scepticisme pratique inadmissible pour un positiviste. La logique de R. Teixeira Mendes est impitoyable et on serait tenté d'y souscrire si l'on ne devait faire une très large place à la confusion des idées aux environs de 1870, même chez Benjamin Constant qui a pu très sincèrement croire le positivisme conciliable avec la phraséologie du monothéisme chrétien, tombé au niveau de lieux communs académiques.

Le rapport de 1870 et ses suites ne marquent pas moins chez Benjamin Constant une incontestable volonté d'affirmation positiviste. Dès son retour du Paraguay, en 1868, il avait fondé avec quelques amis une Société d'étude mutuelle du positivisme, qui disparut rapidement. Pour que les idées puissent trouver un terrain favorable à leur prolifération, il fallait un milieu institutionnel et deux générations. Ces conditions ne devaient s'ébaucher qu'après l'accès, précaire d'ailleurs, de Benjamin Constant à la chaire de physique et de mathématiques de l'École centrale devenue, par décret, en 1874, et effectivement en 1875, École polytechnique. Cette nouvelle promotion académique s'opéra par étapes. En février 1872 Benjamin Constant avait pu être nommé *coadjuvante* (2e assistant) du cours supérieur de l'École militaire. En novem-

23. R. Teixeira Mendes, *op. cit.*, t. II, p. 177.
24. *Ibid.*, t. I, p. 173.
25. *Ibid.*, t. II, p. 186-189.
26. *Ibid.*, t. I, p. 158-159.

bre 1873, il s'inscrit au concours pour le poste de « répétiteur » dans la même école. Il est classé premier et il est nommé. Mais le statut administratif de ce poste comportait de graves inconvénients. Mal rémunéré, il n'était assuré à son titulaire qu'après quinze années d'exercice effectif. Le traitement militaire était inclus dans celui de répétiteur. Il devenait impossible de suivre une carrière militaire normale. Par deux fois, la congrégation de l'École militaire proposa au gouvernement la nomination de Benjamin Constant et des autres répétiteurs au poste de professeur en titre. A la seconde démarche, le gouvernement nomma les répétiteurs « professeurs intérimaires », ce qui ne changeait en rien leur situation de répétiteurs. Fatigué et découragé, Benjamin Constant fit savoir à la Congrégation qu'il ne se présenterait plus à aucun concours des Écoles centrale et militaire [27].

Cette salutaire décision n'évita pas à Benjamin Constant de nouveaux déboires universitaires. Deux ans plus tard, l'École centrale était transformée en 'Polytechnique' et le jeune « professeur intérimaire » de l'École militaire était invité à y occuper une chaire de sciences physiques et mathématiques. En situation administrative difficile à l'École militaire, Benjamin Constant accepta avec joie l'invitation de l'École polytechnique, non sans espoir de stabilisation. Il s'agissait d'un enseignement entièrement nouveau au Brésil sur les théories les plus élevées de l'analyse, celles-là mêmes, notait Benjamin Constant, que Comte appelait « hypertranscendantes »[28]. Pendant les vacances, plusieurs « répétiteurs » ou « professeurs intérimaires » de l'ancienne École centrale furent nommés professeurs titulaires de la nouvelle École polytechnique. Benjamin Constant ne fut pas nommé. Le directeur de l'École polytechnique le proposa deux fois pour la titularisation avec l'appui de la Congrégation. La titularisation ne put être obtenue parce que Benjamin Constant avait passé son concours pour l'École militaire et non pour l'École centrale, dont était issue la nouvelle École polytechnique. Benjamin Constant dut abandonner son nouvel enseignement et se retrouva simple répétiteur à l'École militaire.

Le dernier concours de Benjamin Constant – celui de 1873 – lui donna l'occasion d'affirmer solennellement et publiquement son adhésion au positivisme. Avant de commencer les épreuves orales, le candidat déclara qu'il acceptait le positivisme et qu'il comptait s'en inspirer dans son enseignement. Il demanda au jury si cette déclaration était incompatible avec le poste qu'il

27. En 1858, l'École militaire fondée en 1839, était devenue l'École centrale, mais l'École d'application de l'armée prenait le nom d'École militaire. Il y avait donc en 1873 une École militaire bien que celle-ci ait été transformée en École centrale. En 1879, Benjamin Constant écrivit à l'intention du ministre João Alfredo Correia de Oliveira un historique de ses difficultés universitaires, cf. R. Teixeira Mendes, *op. cit.*, t. II, p. 15-31.

28. Cf. *Ibid.*, t. II, p. 25. Des rectifications sont apportées aux indications de Benjamin Constant sur le programme de mathématiques de Polytechnique, *ibid.*, t. I, p. 212-213.

briguait. L'Empereur se trouvait parmi le public. Sur un geste de lui, le jury autorisa le candidat à commencer l'épreuve orale[29].

*

En 1874 et 1875, Benjamin Constant était déjà un aîné dont la position philosophique était connue et l'enseignement estimé. Mis en contact avec l'œuvre de Comte à 21 ans, en 1857, il n'avait cessé de s'en réclamer, d'abord dans sa vie intime (1867), puis comme administrateur de l'Institut des enfants aveugles (1870-71), enfin dans sa déclaration solennelle du concours de 1873. À partir de 1874, son action positiviste devait se faire plus efficace. La faveur des idées nouvelles ne cessait de croître, surtout parmi la génération montante.

29. *Ibid*., p. 205-206. L'auteur tient l'Empereur Pedro II pour responsable des difficultés universitaires de Benjamin Constant. C'est lui qui se serait opposé à toute nomination de Benjamin Constant à l'École polytechnique. Au cours d'un entretien à l'École militaire, en 1880, Benjamin Constant signale à l'Empereur qu'il avait obtenu par concours, depuis 16 ans, une chaire à l'Institut Commercial, qui venait d'être supprimée par décret. Il venait de lui dire que « dans ce pays il n'était pas nécessaire de connaître la matière qu'on devait enseigner ». Entre 1860-1862, l'Empereur avait fait demander à Benjamin Constant de donner des leçons de mathématiques à ses filles. À la suite d'intrigues Benjamin Constant avait refusé. En 1878-1879, sollicité à nouveau pour des leçons aux deux petits-fils de l'Empereur, il accepta. L'expérience ne dura guère, par suite de l'indiscipline des élèves. Informé des convictions républicaines de Benjamin Constant, il est vraisemblable que l'Empereur n'a pas favorisé sa carrière.

Chapitre 3

Grâces et aveuglements

Au premier rang de la nouvelle génération se détachent deux jeunes gens : Miguel Lemos et Raymundo Teixeira Mendes. Ils ont pris la peine d'informer abondamment la postérité de leurs premiers contacts avec le positivisme. Il est seulement regrettable que leur témoignage soit le seul d'une génération qui ne se réduisait certainement pas à eux. Il n'en est pas moins précieux, car l'histoire du positivisme brésilien ne peut être dissociée de celle des fondateurs de « l'Apostolat », bien qu'elle ne doive pas s'y réduire.

*

Miguel Lemos naquit le 25 novembre 1854 à Niteroi[1]. Il était fils de Miguel Carlos Correia de Lemos, premier lieutenant réformé de la Marine, qui, après avoir quitté le service actif, fut secrétaire de la légation du Brésil à Montevideo. Il s'orienta, par la suite, vers les affaires et mourut en Uruguay, en 1899. Sans avoir jamais adhéré au positivisme, le père de Miguel Lemos, au dire de son fils, aurait eu de grandes sympathies pour la Religion de l'Humanité. Tandis qu'il était encore secrétaire de la légation, Miguel Carlos C. de Lemos épousa, en 1849, à Montevideo, D. Josepha de Carvalho, alors âgée de 16 ans, fille d'un Brésilien et d'une Uruguayenne. Elle lui donna huit enfants. Miguel était le troisième. D. Josepha mourut à Rio, en 1886. Jusqu'à l'âge de treize ans, Miguel dut passer quelques mois à Buenos Aires en raison des sentiments d'animosité qu'à cette époque les Uruguayens nourrissaient à l'égard des Brésiliens[2]. Miguel Lemos fut élevé dans un collège anglais, mais reçut une éducation catholique. A treize ans, il revint seul au Brésil et fut confié à la famille du Baron de Laguna qui appartenait à la Marine. Il fut inscrit comme interne

1. Cf. *Homenagem a memoria de Miguel Lemos*, por Joaquim da Silveira Santos, Piracicaba, 1917.

2. En 1864, les forces brésiliennes, en accord avec le général Flores, avaient envahi l'Uruguay pour déposer le président Aguirre.

au Collège Santa Cruz à Rio pour y préparer l'École centrale. À quinze ans, il était enthousiaste de J. J. Rousseau. Quand il passait le dimanche à Niteroi, chez ses correspondants, il affectait des allures rousseauistes, se nourrissait « selon la nature » et passait son temps à des lectures politiques et sociales. Dès cette époque, il exerçait une action personnelle sur ses camarades. Frappé par la situation des internes plus jeunes qui risquaient de souffrir de la promiscuité avec les « grands », il demanda au directeur du collège de les réunir en petits groupes qu'il prit sous sa direction intellectuelle et surtout morale[3].

En 1872, Miguel Lemos s'immatriculait à l'École centrale. À partir de ce moment, il habita chez sa sœur Josephina qui venait de se marier. C'est à l'École centrale que Lemos devait connaître le positivisme. Le récit qu'il donne de ses premiers contacts avec les œuvres de Comte n'est pas entièrement désintéressé. Non pas qu'il soit inexact, mais son principal objet n'est pas la documentation pure : Lemos désire avant tout réduire au minimum la participation de Benjamin Constant à son initiation positiviste[4].

> « Pendant de nombreuses années, le positivisme n'a été connu parmi nous que par l'entremise de quelques professeurs de mathématiques qui mettaient à profit dans leurs cours les vues philosophiques d'A. Comte sur cette science. Parmi ces professeurs se détache Benjamin Constant qui recommanda toujours à ses élèves le *Traité de géométrie analytique* et la partie du *Cours de philosophie positive* se référant aux mathématiques. Déclarant accepter le système de Comte dans sa totalité, ce distingué professeur bannissait cependant de son enseignement toute référence aux conceptions de la *Politique Positive* et de la *Synthèse Subjective.* C'était là une grave lacune, car l'absence de cet antidote approprié a livré, depuis, ses propres disciples aux ravages du pseudo positivisme de M. Littré […]. L'action des professeurs ci-dessus mentionnés, outre qu'elle demeurait circonscrite dans les limites d'un auditoire restreint, ne pouvait s'exercer que sur la jeunesse des écoles de mathématiques supérieures. Et ce fut là, en effet, que surgirent les premiers apôtres de la nouvelle doctrine. Conseillés par leurs maîtres, quelques jeunes gens de l'École polytechnique de Rio de Janeiro entreprirent la lecture du *Cours de philosophie positive*. Surtout préoccupés des conséquences politiques de la science, ils assouvirent par là leur ardeur civique qui avait cherché en vain une nourriture dans les déclamations révolutionnaires. Républicains sincères, ils entrevirent dans la science nouvelle, fondée par Comte, les bases d'une politique rationnelle et pressentirent, dans sa coordination philosophique, la réconciliation définitive de l'ordre et du progrès. Avec l'ardeur propre à la jeunesse, ils commencèrent, dès lors, une active propagande qui exerça une immense

3. Ces traits sont rapportés par la fille adoptive de Miguel Lemos, Silvia Barbosa Carneiro, cf. Joaquim da Silveira Santos, *Homenagem*..., *op. cit*., p. 23-24.

4. Sur les premiers contacts de Lemos et de Texeira Mendes, voir *Resumo histórico*… (ano de 1881) 1re éd. 1882 ; et M. Lemos et R. Teixeira Mendes, *Nossa iniciação no positivismo* ; nota rectificativa ao *Resumo histórico*…, Rio, 1889 ; R. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant*. *Esboço*, vol. I, p. 229 et *sq*., La 2e éd. du *Resumo histórico* en 1900 considère ce texte comme la *Première Circulaire Annuelle*.

> influence sur leurs condisciples et qui annonça au public brésilien d'une manière décisive, l'avènement de la philosophie positive »[5].

Tous les textes « historiques » de Miguel Lemos et de R. Teixeira Mendes renseignent surtout sur eux et principalement sur leurs polémiques et leurs exclusives ; mais ils sont loin d'être sans intérêt sur les faits qu'ils relatent. La page du *Resumo histórico*… ici reproduite appelle quelques commentaires. Écrite six ans après l'événement, au moment où Miguel Lemos venait de prendre en main la direction du Centro Positivista Brasileiro, elle est déjà une justification et un jugement. Il s'agit de montrer que le premier élan du positivisme « religieux » – en 1882, Lemos est « laffittiste » après avoir été d'abord « littréiste » – date, en fait, de 1875 et de la première année de l'École polytechnique, en dépit d'une coupable abstention de Benjamin Constant sur les enseignements de la *Politique positive* et de la *Synthèse subjective*. La responsabilité de la phase « littréiste » de Lemos retombe donc tout entière sur Benjamin Constant qui se prétendait pourtant « religieux ». L'ardeur civique des jeunes polytechniciens devait normalement les conduire au positivisme intégral. Ils ne purent étancher leur soif de politique scientifique que dans le *Cours*, réduit le plus souvent au premier volume. Et pourtant, ce fut bien de ce milieu que surgirent les premiers « apôtres » c'est-à-dire Lemos et Teixeira Mendes. Sur la terrible mystification dont ils furent, pendant quelques temps, les innocentes victimes, il faut se reporter au *Resumo histórico*…

> « Une fatalité, cependant, a compromis cette propagande et a menacé les résultats pratiques qu'on pouvait attendre de la transformation opérée chez ces jeunes gens. Privés, dans leur initiation philosophique, de guides sûrs qui puissent les préserver des séductions des sophistes, ils se trouvèrent exposés sans défense aux assauts du faux positivisme d'Émile Littré. Ignorant la triste histoire des apostasies, des trahisons et des palinodies de cet écrivain à la renommée tapageuse, dominés par le préjugé courant qui consiste à confondre la réputation et la compétence, l'érudition et la force mentale, l'expression et la méditation, ils se laissèrent prendre aux fourberies, aux calomnies et aux sophismes puérils accumulés par la haine insidieuse du lettré français dans son livre : *Auguste Comte et la philosophie positive*. Confiants dans la célébrité de ce prétendu disciple, ils crurent, eux aussi, qu'une décadence mentale s'était emparée de Comte après son élaboration des six volumes de la *Philosophie positive* et que son grand cerveau, obsédé par les ombres d'une concentration mystique, n'avait produit, depuis l'embrasement d'une passion fatale, que des fruits desséchés. Ils n'allèrent pas vérifier par eux-mêmes l'assertion de l'érudit français. Avec une grande légèreté et en toute bonne foi, ils se firent l'écho des mêmes sophismes et des mêmes insinuations malveillantes »[6].

5. *Resumo histórico*…, p. 6-8.
6. *Ibid*., p. 8-9.

Si M. Lemos et R. Teixeira Mendes sont sortis sans trop de dommages de cette déviation qui aurait pu leur être fatale, c'est qu'ils étaient comme marqués par le sceau de la providence. Leur vitalité philosophique et républicaine s'était déjà manifestée par diverses publications[7].

Ces indications du *Resumo*… restent très imprécises : les premiers contacts de Lemos avec le positivisme datent de 1875, et ont été favorisés par le milieu de la jeune École polytechnique et l'action de Benjamin Constant, d'ailleurs limitée à la philosophie mathématique de Comte et à son traité didactique de géométrie.

En 1889, Lemos et Teixeira Mendes revinrent avec plus de précision sur les circonstances de leur initiation positiviste[8]. En dépit des préoccupations assez personnelles de ce complément d'information, le double récit des auteurs est précieux. Pour en comprendre l'esprit et le ton, il faut savoir qu'alors Benjamin Constant était détaché, depuis six ans déjà, du Centre Positiviste dirigé par M. Lemos. Il faut aussi savoir que la « mise au point » de 1889 est antérieure de trois mois à la proclamation de la République, où, contrairement à toute attente, devait s'illustrer Benjamin Constant.

En tête d'un discours prononcé le 7 septembre 1881, à l'occasion du 59ème anniversaire de l'Indépendance nationale, R. Teixeira Mendes avait inscrit la dédicace : « Au Dr Benjamin Constant qui, le premier, m'amena à méditer les œuvres d'Auguste Comte ». L'opuscule de 1889 revient formellement sur cette dédicace[9]. Il s'ouvre sur une épigraphe transparente et assez désobligeante

7. Lemos mentionne dans ses *Pequenos ensaios philosophicos* un début de traduction du *Traité de géométrie analytique* de Comte, en collaboration avec Teixeira Mendes, interrompue après le premier fascicule ; des poésies positivistes de J. E. Teixeira de Souza ; et divers essais mathématiques de R. Teixeira Mendes (sans doute les *Pontos de arithmetica* de 1875 et les *Elementos de geometria synthetica* de 1877). Cf. *Resumo historico*, p. 8, note.

8. *Nossa iniciação*..., Rio, 1889.

9. La dédicace à Benjamin Constant figure dans la première édition du discours de R. Teixeira Mendes (1882) intitulée *A Pátria brazileira* (qui contient également un discours de M. Lemos sous le titre de *Commemoração positivista do 7 de setembro*). Les éditions suivantes de 1902 et de 1935 ne portent plus la dédicace. Après le triomphe de la République et l'ascension de son héros, M. Lemos et R. Teixeira Mendes regrettèrent le ton de leur publication de 1889 : « Lorsque nous écrivions cette brochure, nous étions loin de prévoir que M. Benjamin Constant jouerait quelques mois plus tard, à la surprise de tout le monde, le grand rôle politique que nous savons et qui révéla chez lui une supériorité morale et civique qui s'était pour ainsi dire conservée jusque-là à l'état latent. C'est pourquoi, tout en maintenant dans son intégrité le fond de notre explication, nous devons regretter le ton un peu hostile, d'ailleurs très légitime dans la situation où nous nous trouvions alors, de quelques phrases qui aujourd'hui nous sembleraient blesser la vénération que nous devons au fondateur de notre République, malgré les divergences qui existent encore » (APB, *9ème Circ. An*., année 1889, édit. française, Rio 1891, p. 36). Lemos et Teixeira Mendes justifiaient leur « rectification » de 1889 par la nécessité de répondre à des affirmations malveillantes de la presse tendant à les représenter comme des disciples ingrats de Benjamin Constant (cf. p. 35). Le ton des « apôtres » était, en effet, assez virulent. Ils n'hésitaient pas à situer Benjamin Constant parmi les adeptes d'un positivisme faux et tronqué, plus pernicieux que quelqu'autre doctrine ouvertement hostile. Quatre ans auparavant, en 1885, R. Teixeira Mendes avait violemment attaqué Benjamin Constant dans une publication de l'Apostolat intitulée *A proposito de um pretendido erro de Augusto Comte, carta ao Sr. Dr Benjamin Constant Botelho de Magalhães* (sur cette polémique, voir plus loin). Sur l'opuscule de 1889, cf. R. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço*…, t. I, p. 330-331.

pour Benjamin Constant. Il s'agit d'un extrait d'une lettre de Comte à Valat qui est une première manifestation d'une tendance des deux apôtres à interpréter les circonstances de leur vie « publique et privée » en analogie avec celles qui illustrèrent la vie de Comte :

> « L'ouvrage que je t'envoie contient quelques traces de ma liaison avec Saint-Simon. Elles consistent dans le mot *élève* et dans le développement de ce mot qui se trouve au préambule. Ces traces disparaîtront dans la prochaine édition, car elles n'étaient que de complaisance […] Dans la préface de la prochaine édition, je mettrai quelques mots qui exprimeront tout cela à la nuance exacte de la vérité »[10].

La « rectification » de 1889 présente les faits relatifs à Lemos de la façon suivante. En 1874, Miguel Lemos, âgé de vingt ans, était en deuxième année d'École Centrale. A la fin de cette année il venait de terminer ses examens pour la chaire de mathématiques. Il devait étudier la mécanique générale pendant les vacances pour se présenter à l'examen correspondant en mars 1875. Un ami de sa famille, José de Magalhães, lui-même élève à l'École centrale, lui indiqua, à titre de lecture utile pour l'examen, la partie du premier volume du *Cours de philosophie positive* sur la mécanique ; il mit aussi à sa disposition un exemplaire de Comte. Miguel Lemos eut la curiosité de lire l'« Exposition » du *Cours* et la joie d'y trouver « une philosophie jouissant du même caractère de certitude propre aux sciences déjà constituées et comprenant dans sa coordination les phénomènes politiques et moraux »[11]. Il affirme avoir lu, avec une avidité croissante, les six volumes du *Cours* « sans toutefois négliger la préparation de son examen de mécanique ». Ainsi, ce serait à la fin de 1874 ou au début de 1875 que Miguel Lemos, selon son propre témoignage, entra en contact avec l'œuvre de Comte dont il n'avait rien lu ni entendu auparavant[12]. Avant cette époque, Lemos se souvient seulement que, désabusé des

10. A. Comte, *Lettres à Valat*, p. 112.

11. APB (1882)-(F), p. 127.

12. Pourtant, à la fin d'un article sur « O ensino publico » paru dans le n° 2 de la revue *Idea* du 15 août 1874 et daté du 1er août, Lemos écrivait : « Les périodes de la métaphysique et de la théologie sont passées : nous entrons en plein positivisme » (cf. *Pequenos ensaios*..., Rio, 1877). Mais une note de ce texte (p. 9) confirme que Lemos ne connaissait pas alors les œuvres de Comte : il précise que cet article reflète déjà « la tendance positiviste de son esprit ». Lemos aurait pourtant eu tout intérêt à faire remonter aussi loin que possible sa connaissance du positivisme. Par la phrase sur laquelle il termine son article d'août 1874, Lemos s'est borné à répéter une sorte de « slogan » doctrinaire, évidemment inspiré de Comte, mais si répandu parmi les esprits « avancés » de l'École centrale, que son origine était ignorée de beaucoup. Le nom de Comte était cependant connu de Lemos. La revue *Idea* – titre complet *O nosso ideal politico* – avait été fondée en 1874 par Lemos et ses amis Teixeira de Souza et Pereira Simões. En 1876, M. Lemos et R. Teixeira Mendes fondaient une feuille républicaine hebdomadaire *O Rebate* (*L'Alarme*). – Le 1er mai 1875, Miguel Lemos rendait compte dans *Idea* du livre de L. Pereira Barreto, *As tres philosophias* (primeira parte), 1874 : il n'hésitait pas cette fois-ci à parler comme « coreligionnaire » (p. 60). Il faut admettre qu'il prit connaissance de Comte par une lecture de l'« Exposition » – l'ingurgitation hâtive des six volumes du *Cours* est sans doute assez loin de la réalité – et par le livre de L. P. Barretto dont il dit qu'il passa inaperçu d'un public « mal préparé ». – En 1877, Lemos, dans la bibliographie des *Pequenos ensaios*... reconnaît au livre de L. Pereira Barreto le mérite d'être la première œuvre de philosophie positive publiée au Brésil.

philosophies connues, il lui arriva de jeter les yeux sur la devanture d'un libraire et d'y apercevoir un lot de livres au dos desquels il lut : *Comte, Philosophie positive*. Devant ce qualificatif de « positif » associé à un terme qui était, pour lui, un synonyme de verbiage creux, il haussa les épaules sans daigner feuilleter le volumineux traité[13].

Malheureusement, déplore Lemos, l'exemplaire du *Cours de philosophie positive* que lui avait prêté José de Magalhães était édité et patronné par le « pseudo-disciple » Émile Littré, qui avait jugé à propos « de profaner le livre » en le faisant précéder d'une préface à sa manière. Au moment où Lemos ignorait entièrement l'histoire du positivisme et où il se trouvait encore plongé dans « les préjugés de la phase révolutionnaire », la lecture de cette préface l'amena à rejeter, sans examen sérieux, les dernières œuvres de Comte, soit tout le positivisme religieux. Pour comble d'infortune, se lamente Lemos, J. de Magalhães possédait aussi le livre de Littré sur Comte. Après la lecture du *Cours*, Lemos se plongea immédiatement dans « le néfaste libelle » et fut livré, sans défense, aux sophismes et aux calomnies accumulées par le fameux faiseur de dictionnaires. Voilà comment, au moment même où Lemos s'initiait à la philosophie positive, il était éloigné des dernières œuvres de Comte et, par suite, amené à rejeter la Religion de l'Humanité.

En mars 1875, lorsque Lemos se présenta à l'épreuve écrite de l'examen préliminaire de mécanique générale, il développa son sujet en s'inspirant de ce qu'il avait appris chez Comte. Sa copie terminée, il la porta à l'examinateur. Celui-ci lui demanda s'il avait bien compris la question. Lemos répondit fièrement qu'il le pensait et que d'ailleurs il s'était inspiré d'A. Comte. L'examinateur sourit avec ironie, sans que Lemos puisse savoir si le sourire s'adressait au Maître ou à son jeune disciple. Il fut reçu et put se présenter à l'épreuve définitive de mécanique le 29 mars 1875. Libéré de toute obligation scolaire immédiate, Lemos put se consacrer avec une nouvelle ardeur aux articles dont il avait commencé la publication dans *Idea*. Le premier article portait sur la mécanique générale et acceptait entièrement la philosophie positive[14].

Miguel Lemos situe donc son adhésion au positivisme entre janvier et mars 1875. Avant cette première « conversion » et pendant l'évolution intellectuelle qui l'a accompagnée, Lemos tient à souligner qu'il n'eut pas le moindre contact avec Benjamin Constant. Il ne le connaissait même pas de vue. José de Magalhães lui-même, qui avait recommandé la lecture de Comte à Lemos, était complètement étranger au cercle d'influence de Benjamin Constant. Il avait connu les œuvres de Comte et de Littré quelques années auparavant, pendant un séjour en Europe.

13. Cette défiance à l'égard d'une philosophie qui serait « positive » ne peut remonter à 1874, date de l'article de *Idea* sur « O ensino publico », puisque d'après Lemos même, il reflète une tendance positiviste. Elle se situe sans doute pendant les premières années d'étude à l'École centrale, entre 1872 et 1874.

14. Cf. la revue *A Idea*, n° 1, 1er avril 1875.

Au moment où Lemos rencontra le positivisme, l'École centrale prit le nom d'École polytechnique et son organisation didactique fut entièrement modifiée[15]. Cette réforme ne devait entrer en vigueur que pour l'année scolaire de 1875. Pour occuper à titre intérimaire une des chaires normales, la direction de l'École fit appel à Benjamin Constant[16]. Les cours commencèrent le 15 avril 1875. C'est alors seulement que Lemos, à titre d'élève de l'École polytechnique, eut l'occasion d'entrer en contact avec le nouveau professeur, vers lequel l'attirait une réputation déjà ancienne de positiviste. À la même époque, il se lia d'amitié avec Antônio Carlos de Oliveira Guimarães, professeur de mathématique au collège Pedro II et avec quelques autres jeunes gens qui faisaient profession de positivisme « complet ». O. Guimarães devait, par la suite, jouer un rôle important – auquel Lemos et Teixeira Mendes ont toujours rendu hommage – dans la constitution du premier groupement positiviste militant. Cependant, à l'École polytechnique, Miguel Lemos ne fut jamais un élève direct de Benjamin Constant. Le 25 novembre 1876, à la suite de la publication d'un article contre le directeur de l'École, le visconde de Rio Branco, Lemos était exclu de l'établissement avec R. Teixeira Mendes. Les deux amis n'avaient pas hésité à signer l'article incriminé. Vers la fin de l'année suivante, tous deux partirent pour Paris. Lemos devait s'y « convertir » à nouveau et profondément au positivisme.

Il semble bien, si le récit de Lemos est exact, que son initiation au positivisme n'est pas liée à la personne ou à l'enseignement de Benjamin Constant. Entre le moment où ce dernier entra, à titre précaire d'ailleurs, à l'École polytechnique, et l'expulsion des deux camarades d'études, Lemos assista, en curieux, à deux ou trois reprises, aux leçons du brillant professeur positiviste. Il lui arriva de s'entretenir avec lui, mais sans que la conversation portât sur les questions philosophiques, même dans leurs rapports avec les mathématiques. Dans ces conditions, pourquoi Miguel Lemos, dans son *Resumo histórico*… de 1882 a-t-il parlé de Benjamin Constant comme s'il avait été à l'origine du mouvement positiviste de la jeune École polytechnique ?

Les explications de Lemos s'enveloppent d'une certaine subtilité où transparaît peut-être quelque embarras. Il ne pouvait se dispenser, estime-t-il, de relever dans le *Resumo histórico*, le rôle de Benjamin Constant dans la propagande ou du moins dans la vulgarisation du positivisme. Comme l'éminent professeur ne manquait jamais, dans son enseignement, de citer Comte et de recommander chaleureusement le *Cours de philosophie positive* et le *Traité de géométrie*, ses constantes références à Comte contribuèrent à le faire connaître au Brésil et à assurer son prestige dans un certain public. De plus, Miguel Lemos savait que Benjamin Constant avait conseillé le *Traité de géométrie analytique* à Teixeira Mendes. Sans être exactement au courant des circonstan-

15. Décret du 25 avril 1874.

16. Décret de nomination du 12 avril 1875.

ces dans lesquelles ce conseil avait été donné, Lemos supposait que cette recommandation avait été faite au cours d'une leçon de mathématiques à l'École polytechnique. Il avait cru que son ami faisait parti du groupe des élèves de Benjamin Constant et que la lecture du *Traité de géométrie analytique,* accompagnée de commentaires du professeur, l'avait amené à Comte. Chaque fois que, par la suite, il a mentionné ses propres efforts de propagande positiviste, il a identifié son action à celle de son ami et a présenté sa propre initiation comme il imaginait celle de Teixeira Mendes. C'est ainsi qu'il vint à parler dans le *Resumo*… de « quelques jeunes gens » amenés, sous l'influence des recommandations de Benjamin Constant, à lire le *Cours de philosophie positive*. C'est donc un sentiment de modestie et de générosité qui avait amené Lemos à donner, sur sa propre initiation, des indications insuffisantes et même erronées. Il apprit plus tard que les circonstances dans lesquelles son ami Texeira Mendes avait connu le positivisme n'étaient pas exactement telles qu'il se les représentaient.

Pourquoi donc R. Teixeira Mendes n'a-t-il pas détrompé son ami à la lecture du manuscrit du *Resumo histórico* ? C'est qu'en 1882 cette question n'avait guère d'importance. Ce n'est que lorsque la rupture avec Laffitte (1883) vint aggraver les divergences, que les questions d'origine et de priorité prirent un intérêt, en raison de l'avantage que les laffittistes brésiliens prétendirent tirer contre Lemos et Texeira Mendes de la légende d'une initiation par Benjamin Constant, demeuré hors du groupe[17].

*

Avant de passer au témoignage de R. Teixeira Mendes, qui confirme naturellement celui de son ami tout en apportant des précisions sur le positivisme des premiers temps de l'École polytechnique, il convient de donner quelques informations sur ses origines[18].

R. Teixeira Mendes naquit à Caxias (État du Maranhão) le 5 janvier 1855. Son père, prénommé également Raymundo, était un ingénieur, ancien élève de l'École centrale de Paris. Sa mère, D. Inez do Vale Teixeira Mendes, fervente catholique, lui donna une éducation chrétienne. Il fit ses premières études dans sa province jusqu'en 1867. Il passe l'année 1867 dans un collège jésuite de Rio. L'année suivante, il était interne au Collège Pedro II pour ses études

17. Dès 1882, Benjamin Constant s'était détaché du Centre dirigé par Lemos. Celui-ci en prend argument pour souligner la générosité avec laquelle il lui attribue, en 1882, dans la propagande positiviste, une place plus grande qu'il n'eut en réalité. Il oublie que le *Resumo*… fait retomber sur l'« insuffisance » de Benjamin Constant le responsabilité de la déviation littréiste dans la jeune génération.

18. Cf. J. C. de Oliveira Torres, *O Positivismo no Brasil*, Petropolis, Rio, S. Paulo, 1943, chap. X, p. 144-180 ; et João Pernetta, *Os dois Apostolos*, Curitiba, Paraná, 1927, vol. I, p. 7-20.

secondaires. Il devint républicain, comme toute la jeunesse du temps. À la fin de ses études, il refusa avec éclat le titre de bachelier ès lettres, parce que ses principes lui interdisaient de prêter le serment exigé par la cérémonie de la remise des diplômes[19].

Cette démonstration spectaculaire d'indépendance ne sembla pas avoir beaucoup gêné R. Teixeira Mendes. Dès ses premières années d'études, il avait fait preuve d'un goût très vif pour les mathématiques. Pendant sa quatrième année d'internat au Collège Pedro II, il trouva une démonstration originale du théorème de Pythagore, qui eut par la suite les honneurs d'une communication à l'Institut polytechnique. Dès la fin de sa première année d'internat à Pedro II, Teixeira Mendes sentit la fragilité de ses croyances religieuses, peu conciliables avec ses convictions républicaines. En 1874, il s'inscrivait à l'École centrale de Rio. C'est à la fin de la même année que son attention fut attirée pour la première fois sur le nom de Comte. Ce fut à l'occasion de recherches mathématiques.

Vers la fin de 1874, R. Teixeira Mendes était intéressé par la refonte des théories fondamentales de la géométrie. Sur ces problèmes, il consulta son ami, A. C. de Oliveira Guimarães, connu à l'Internat Pedro II et qui y exerçait encore les fonctions de répétiteur de mathématiques. Pour la première fois, R. Teixeira Mendes entendit parler d'A. Comte. O. Guimarães lui dit tout le profit qu'il avait tiré de son étude. Il ajouta que, seule, la méditation du premier volume du *Système de philosophie positive* suffirait pour occuper la vie d'un homme. Ce jugement enthousiaste laissa Teixeira Mendes assez froid. Quelque temps plus tard, soit spontanément, soit sur le conseil de son ami, il alla trouver Benjamin Constant à titre de mathématicien.

Teixeira Mendes avait déjà été introduit auprès de lui par O. Guimarães en assistant aux examens de l'Institut des enfants aveugles. Benjamin Constant l'entretint avec bienveillance et le félicita de ses progrès en géométrie. Un peu plus tard, le jeune homme soumit à Benjamin Constant quelques-uns de ses travaux de mathématiques sur les théories fondamentales de la géométrie. L'accueil du professeur fut très cordial, mais son jugement scientifique peu favorable. Par contre, il loua une démonstration que Teixeira Mendes avait trouvée pendant sa quatrième année à l'internat Pedro II. Ce travail personnel fut porté à la connaissance de l'Institut polytechnique, le 9 juin 1874, par Aarão Reis, à l'insu de son auteur. L'étude portait sur les rapports que « la théocratie » avait mis en évidence entre les côtés d'un triangle rectangle et dont, en Occident, jusqu'à Auguste Comte, on attribuait la découverte à

19. Le décret impérial de 1844 prévoyait le protocole suivant pour la collation du grade de bachelier : le candidat, à genoux, la main sur le Saint Évangile, devait lire à voix haute : « Je jure de soutenir la religion de l'État, de servir et de défendre S. M. l'Empereur D. Pedro II et les institutions de la Patrie, de contribuer dans la mesure du possible à la prospérité de l'Empire et de satisfaire loyalement aux obligations qui pourront m'être confiées », cf. J. Pernetta, *op. cit.*, vol. I, p. 15.

Pythagore [20]. À titre de rapporteur de la section mathématique de l'Institut polytechnique, Benjamin Constant avait donné son avis sur ce travail le 11 août 1874 – ce repère permet de fixer la date de l'unique conversation que R. Teixeira Mendes, avant son adhésion au positivisme, eut avec Benjamin Constant – ; le rapporteur poussa l'obligeance jusqu'à lire lui-même au jeune étudiant l'essentiel de sa note ; la conversation se poursuivit sur l'état de l'enseignement des mathématiques au Brésil. Devant les résultats atteints par Teixeira Mendes, Benjamin Constant s'émerveilla du fait qu'avec un enseignement si déficient de tels succès soient possibles.

> « L'enseignement est à ce point insuffisant, poursuivit Benjamin Constant, qu'un étudiant en mathématique, moyen, est incapable de distinguer entre une question de géométrie antique et une question de géométrie moderne ».

La distinction n'était pas évidente pour Teixeira Mendes, mais il n'osa pas demander en quoi consistait cette différence. Préférant poser la question indirectement, il s'informa sur le manuel auquel il convenait de recourir pour l'étude de la géométrie analytique . Sans hésitation, Benjamin Constant conseilla le *Traité de géométrie analytique* d'Auguste Comte. « Ce traité passe pour difficile pour qui n'a pas une connaissance préalable du sujet », objecta Teixeira Mendes ; sans s'arrêter à l'objection, Benjamin Constant insista sur la valeur du traité de Comte : « Brûlez tout ce que vous avez sur la géométrie analytique et lisez seulement la *Géométrie analytique* de Comte ». À aucun moment de l'entretien, Benjamin Constant ne fit la moindre allusion à la régénération mentale et sociale à laquelle Auguste Comte s'était consacré. R. Teixeira Mendes quitta Benjamin Constant plein de sympathie et de reconnaissance, mais uniquement occupé de géométrie… en somme, tel qu'il était en entrant.

Ce fut cependant l'autorité de Benjamin Constant qui encouragea Teixeira Mendes à entreprendre l'étude du *Traité de géométrie analytique* de Comte. Sans autre guide que quelques camarades plus avancés, en dépit d'une insuffisante préparation intellectuelle et en pleine crise d'inquiétude révolutionnaire, il aborda courageusement l'ouvrage de Comte. L'examen oral en vue duquel il avait demandé un guide didactique à Benjamin Constant eut lieu le 1er avril 1875. Ce fut l'occasion de manifester son adhésion à la pensée géométrique de Comte et de combattre le manuel de géométrie officiel avec des arguments puisés dans le *Traité*. A vrai dire, observe Teixeira Mendes lui-même, on ne peut parler à cette époque de « conversion » positiviste. Le pas décisif ne devait être franchi que quelque temps après. Pour en saisir la signification, il importe de remonter un peu plus haut.

Vers la fin de 1874, soit à l'âge de 19 ans, R. Teixeira Mendes perdit toute croyance théologique. Deux circonstances favorisèrent cette émancipation :

20. A. Comte, *SPP*, III, p. 301.

l'opposition entre l'Église catholique et les aspirations républicaines, et la lecture de H. Spencer.

Au cours de sa première année à l'Internat Pedro II, le vice-recteur du collège lui prêta un livre du P. jésuite Ramière. Cette lecture fit prendre à Teixeira Mendes une conscience plus claire de l'anti-républicanisme foncier de la doctrine catholique.

Par ailleurs, il fut amené à lire quelques pages des *Premiers principes* de H. Spencer. Ce n'est pas la curiosité philosophique qui le poussa vers le philosophe anglais. Teixeira Mendes était en 1re année d'École polytechnique. À propos d'observations présentées au cours d'une leçon, le professeur Joaquim Murtinho lui demanda ce qu'il entendait par 'espace' ; l'embarras de l'élève fut grand et seule la fin de la leçon l'en délivra. R. Teixeira Mendes, mortifié, décida de se préparer à poser à son professeur une question qui pourrait le mettre dans l'embarras. Sachant qu'il était grand admirateur de H. Spencer, Teixeira Mendes résolut d'étudier cet auteur. Il ne poussa pas très loin cette lecture entreprise dans une intention assez mesquine. Cependant, les quelques pages de Spencer dont il prit connaissance suffirent pour hâter la ruine de ses croyances religieuses. Peu de temps après, il s'enthousiasmait pour le *Traité de géométrie analytique* de Comte.

Exactement à cette même époque, Lemos étudiait la mécanique générale à l'aide du premier volume. du *Cours de philosophie positive*. Lemos et Teixeira Mendes, condisciples, commencèrent à échanger leurs impressions sur leurs lectures communes. Lemos, qui avait pris contact avec l'ensemble du *Cours*, put informer son ami sur certains aspects de la Synthèse nouvelle. À partir de ce moment, Teixeira Mendes n'hésita pas à se proclamer « positiviste ». Son examen du 1er avril 1875 lui en fournit l'occasion. Les deux amis décidèrent d'entreprendre ensemble une traduction de la *Géométrie analytique* de Comte. Le 23 avril 1875, ils lançaient au public un appel en vue de leur prochaine publication. Teixeira Mendes lut le *Cours de philosophie positive* plus tard seulement et très imparfaitement d'ailleurs, en raison de son insuffisante préparation scientifique et d'une maladie des yeux. Son intérêt pour Comte l'amena à Littré et à Mill. Il ne put échapper « aux sophismes et aux calomnies » devant lesquels restent sans défense « l'ignorance, la présomption et l'irrévérence des téméraires ».

Ainsi, au moment où il entra à l'École polytechnique, le 15 avril 1875, R. Teixeira Mendes se flatte d'avoir manifesté depuis quinze jours déjà son adhésion au positivisme. À l'École, il trouva Benjamin Constant. En raison de leur enthousiasme positiviste, Lemos et Teixeira Mendes se sentirent en sympathie avec Benjamin Constant. Toutefois, les rapports qu'ils eurent avec lui, loin de les rapprocher d'Auguste Comte, n'eurent d'autre effet que de les enraciner dans leurs erreurs. Teixeira Mendes le déplore, non sans quelque amertume. Les contacts, d'ailleurs, manquèrent de continuité. En 1875, Benjamin Constant donnait un cours de physique et mathématiques. Teixeira Mendes ne

suivit jamais cet enseignement. Il s'était inscrit aux cours qui lui avaient fait défaut jusqu'alors, à savoir celui de mathématiques générales (1re année) et celui de sciences naturelles (2ème année). Ce souci d'acquérir une culture « synthétique » observe Teixeira Mendes, ne pouvait venir que d'une inspiration positiviste.

En 1876, Teixeira Mendes dut s'éloigner de Rio et ne put même pas s'immatriculer à l'École, ce qui ne l'empêcha pas d'être expulsé avec son ami le 25 novembre de la même année. Les troubles de santé qui l'avaient empêché de suivre les cours en 1876 – rétrospectivement et en bonne doctrine, il attribue ses malaises à son « déséquilibre cérébral » d'alors – s'étant aggravés, il dut prendre un repos complet et, sur l'invitation de Lemos, accepta de faire un séjour à Montevideo où résidait la famille de son ami. De retour à Rio et encore souffrant, Teixeira Mendes s'inscrivit à l'École de médecine, toujours dans la pensée de compléter sa préparation scientifique, d'après le plan d'étude préconisé par Auguste Comte. Mais la maladie lui interdit toute activité intellectuelle continue.

À la fin de 1877, il partit pour Paris avec Miguel Lemos, grâce à l'aide d'un cousin – Godofredo Furtado – et d'un ami – Manoel Pereira Reis – qui devaient tous deux faire partie de l'*Apostolat*. Le voyage de Lemos et de Teixeira Mendes à Paris eut d'importantes conséquences qui apparaîtront plus loin.

Teixeira Mendes revint seul au Brésil à la fin de 1878 pour passer les examens à l'École polytechnique. Au début de l'année suivante, Benjamin Constant se trouva être plusieurs fois son examinateur. Il ne fut jamais son maître. Il n'était d'ailleurs pas en mesure de l'être, car son positivisme, au dire de Teixeira Mendes, était singulièrement « incomplet »[21].

*

21. Énumérées par Teixeira Mendes, voici les nombreuses lacunes du positivisme de Benjamin Constant. Ne jugeait-il pas nécessaire de compléter l'étude du *Traité de géométrie analytique* de Comte par celui de Leroy ? Au mépris des indications de la *Synthèse subjective*, Benjamin Constant ignorait d'importants travaux du fondateur de la thermologie mathématique (Fourier). Ses programmes d'enseignement étaient très loin des conceptions normales du positivisme ; aucun point de vue social et moral n'était abordé dans les cours de mathématiques de Benjamin Constant ; son appréciation du calcul infinitésimal se limitait à ce qu'en disait Comte dans le premier volume du *Cours* ; il éprouvait néanmoins le besoin de l'illustrer par les pages de Freycinet tout en méconnaissant la théorie définitive de la *Synthèse subjective*. Bref, tout en exaltant le génie mathématique de Comte, Benjamin Constant n'a jamais utilisé les programmes détaillés de la *Synthèse subjective*. et il poussait l'inconséquence jusqu'à vouloir corriger les erreurs du Maître (cf. *A proposito de um pretendido erro de Augusto Comte*, por R. Teixeira Mendes, 1885) ! Enfin, Benjamin Constant admettait que Comte était revenu vers la fin de sa vie à l'état théologique en acceptant l'institution des chiffres sacrés ! Cependant, Teixeira Mendes aurait pu se rappeler qu'au même moment son propre positivisme était beaucoup plus « incomplet » que celui de Benjamin Constant.

Si l'on en croit la rectification de 1889, la participation de Benjamin Constant à l'initiation des deux apôtres fut nulle pour Lemos, et se réduisit pour Teixeira Mendes à « une chaleureuse recommandation » du *Traité de géométrie analytique* de Comte.

Cette minutieuse mise au point serait assez déplaisante et sans grand intérêt si elle ne constituait une involontaire contribution à la connaissance du milieu dans lequel le positivisme brésilien a pris une première consistance. Sur la matérialité des faits, elle est sans doute exacte[22]. Elle n'a jamais été démentie par Benjamin Constant, peu porté à la polémique. Après la proclamation de la République, Teixeira Mendes reconsidérera, plus généreusement le cas de Benjamin Constant[23]. Ce qui ne paraît guère contestable, c'est que le milieu de l'École centrale devenue polytechnique, était aux environs de 1874-75, imprégné de positivisme diffus et, souvent, confus. Chez les jeunes, la turbulence républicaine s'associait volontiers aux doctrines « avancées » d'importation étrangère. À bien des égards, le positivisme de Littré pouvait faire office d'idéologie révolutionnaire. Ce n'était pas exactement celui de la première génération du positivisme brésilien, plus proche du romantisme et, par suite, plus perméable à toutes les formes de religiosité. Les deux tendances coexistaient et interféraient, parfois suivant les générations, parfois suivant les tempéraments. Il est évident que Lemos et Teixeira Mendes, à partir de 1881 – date à laquelle Lemos prit la direction du Centre positiviste de Rio – tendent à ignorer ou à sous-estimer les positivistes « complets » ou « incomplets » qui les ont précédés et oublient qu'ayant été eux-mêmes « littréistes » convaincus avant 1878-9, ils manquent d'autorité pour juger sévèrement ceux qui, à la même époque, s'étaient placés sous l'obédience morale de « l'impudent lexicographe ». Le plus piquant est que la rigueur des deux néophytes n'est pas moins dure à l'égard des positivistes qui en 1875-77 se disaient « religieux et

22. Certaines allégations sont pourtant sujettes à caution. La lecture intégrale des six volumes du *Cours de philosophie positive* par Lemos, tandis qu'il préparait son examen de mécanique, peut paraître assez étonnante. On a quelque peine à penser qu'il ait pu écrire, le 1er août 1874, « nous sommes en plein positivisme », sans avoir vu le nom d'Auguste Comte ailleurs qu'à la devanture des libraires. Quant à R. Teixeira Mendes, comment Benjamin Constant, au cours d'un rapide « premier » entretien, a-t-il pu lui parler de ses progrès en géométrie s'il ne le connaissait pas auparavant comme élève ? Enfin, si Benjamin Constant n'a pas alors fait état de considérations sociales et morales, c'est qu'il s'agissait de mathématiques et qu'à ce moment Teixeira Mendes n'était nullement préparé à comprendre le rapport entre le *Traité de géométrie* et la *Synthèse subjective*. La sincérité et la loyauté de Lemos et de Teixeira Mendes ne sont pas en question, mais leur témoignage est parfois confus et toujours tendancieux.

23. Cf. R. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço*…, p. 330-332. La nouvelle « rectification » de l'*Esboço* (1892) ne manque pas de saveur. Conscient de la « gaffe » de 1889, Teixeira Mendes tente d'en atténuer les effets. En 1889, Benjamin Constant avait été censuré pour son positivisme insuffisamment « pratique » ; quelques mois après, il « fondait une République » ; la critique s'effondrait, et devenait singulièrement inopportune. « Dès lors, conclut Teixeira Mendes, une insuffisante conversion peut avoir une immense influence quand elle s'allie à de grands services sociaux et à une moralité spontanée », *op. cit.*, vol. I, p. 332.

complets ». Il est vrai que ces derniers ne savaient guère de quoi il s'agissait et la rude discipline de l'Apostolat ne devait pas tarder à le leur apprendre.

*

Avant la période de durcissement, Miguel Lemos écrivit, dans diverses petites revues de tendance républicaine[24] quelques articles, réunis en 1877 sous le titre de *Pequenos ensaios positivistas*. Ce recueil est d'un grand intérêt, parce qu'il a l'avantage de livrer quelques aspects du positivisme naissant de Lemos[25].

Cinq articles traitent spécialement du positivisme. L'Appendice reproduit le *Calendrier Positiviste* avec un avertissement précisant que l'auteur des *Pequenos ensaios*… n'accorde pas au *Calendrier* l'importance religieuse que lui attachait Comte « et que continuent à lui donner ses disciples religieux ». Le *Calendrier* est une idée « utilisable », mais qui n'a rien de définitif sous la forme que lui a donnée Comte. Elle peut être critiquée et améliorée. Cet esprit d'indépendance, qui contraste tellement avec celui qui dominera l'Apostolat après 1881, anime tous les articles « positivistes » des *Essais*. L'indépendance de Lemos consiste surtout à ne pas accepter les développements religieux du positivisme.

L'article « Objecções e Respostas » est significatif à cet égard. Il s'agit de défendre le positivisme contre les objections de ses adversaires. Des voix se sont élevées pour détruire « un monument qui par lui-même constitue la gloire de ce siècle ». Lemos va montrer qu'elles ignorent toutes les ressources de l'arsenal positiviste. Les ennemis du positivisme n'ont aucune éducation scientifique, ce sont des « esprits viciés par les formules scolastiques et par une philosophie bâtarde qui prétend associer le règne des lois de la nature avec les créations de la théologie et de la métaphysique »[26]. Les adversaires du positivisme, sans la moindre loyauté, s'en prennent aux dernières productions d'Auguste Comte en ignorant systématiquement les premières. La critique est aisée et fournie par les plus éminents disciples de Comte : Émile Littré et John

24. *A Idea* (mensuel), *O Rebate* (hebdo.), *A Crença* (hebdo.), *Chronica do Império* (bimensuel).

25. Les *Pequenos Ensaios positivistas* contiennent les articles suivants : « O Nosso Ideal politico » (programme de la revue *Idea*) ; « O Ensino publico » (*Idea*, 1er août 1874) ; « A Monarchia constitucional » (*Rebate*, 22 janv. 1876) ; « As tres philosophias » (1er mai 1875), « A Escola Polytechnica » (7 articles parus dans le *Globo* 1875-76 et signés Fabricio) ; « O nosso estado actual e a mulher » (*Chronica do Império*, 1876) ; « Objecções e Respostas » (1er sept. 1875) ; « A questão religiosa » (*Globo*, sans date) ; « Philosophia do desespero » (sans lieu ni date). – Les articles qui ne traitent pas directement du positivisme n'en ont pas moins un grand intérêt documentaire. On se reportera avec profit, notamment, à la série sur l'École polytechnique et à l'article sur la situation sociale de la femme. L'article IV de la série mentionne Comte au sujet des « spécialistes » et donne un long extrait d'une lettre de Comte à l'Académie des Sciences du 13 juil. 1840.

26. Lemos, *Pequenos ensaios…*, p. 133.

Stuart Mill qui ont surabondamment dit que l'édifice politique et religieux de Comte a été le résultat d'une déviation de sa direction philosophique, déviation qui a son origine « dans une modification fonctionnelle du cerveau et dont l'explication, par conséquent, dépend des progrès de la science biologique »[27]. Aussi, l'argumentation des adversaires du positivisme se borne à reproduire les propos de Tiberghien, professeur à l'Université libre de Bruxelles [28].

Pour Lemos, il est inadmissible, quand une philosophie est mal connue, de souligner uniquement ses points faibles pour la discréditer. Seul un examen direct et complet autorise la critique ; si, après un tel examen, on peut démontrer que la politique et la religion de Comte sont vraiment des conséquences nécessaires de sa philosophie, alors oui, l'argumentation est valable, loyale et franche [29].

L'œuvre fondamentale de Comte est une philosophie des sciences abstraites. Les prémisses sont les cinq premières sciences, la sociologie en est la conclusion. Ignorer les prémisses et contester la conclusion est absurde. Le positivisme n'est ni un matérialisme, ni un athéisme. Il est encore moins un mathématisme généralisé, dénoncé par Comte sous le nom de matérialisme mathématique. Dieu n'est qu'une forme de l'inconnaissable. Il ne peut être l'objet ni d'une affirmation, ni d'une négation. L'état positif n'est pas le règne de l'empirisme, bien qu'il n'y ait nulle contradiction, comme on le soutient parfois, entre « philosophie » et « positif ». Si le positivisme est mal compris, c'est que la société brésilienne entre seulement dans la période métaphysique. Mais les positivistes peuvent avoir confiance. La science positive n'a jamais été vaincue.

Dans l'article suivant, intitulé « Questão religiosa », Lemos, répondant à une critique parue dans le *Globo,* exposait la loi des trois états et protestait surtout contre un contresens de son adversaire jugeant qu'il y avait un retour nécessaire au christianisme primitif. Pour un positiviste, répondait-il, la question ne peut se poser en ces termes. Il faut choisir entre la science ou la théologie.

L'avant-dernier article, « Augusto Comte e o positivismo » ne porte ni date ni indication d'origine ; il semble avoir été écrit pour ce recueil et en justifier le titre. Par cet article, Lemos veut lancer un cri d'alarme : il le dit, explicitement, dans sa conclusion[30]. Le positivisme est menacé dans sa « pureté » et dans son existence même. Il faut le sauver du « naufrage »[31]. Il risque de dévier en une religion. Une « Église comtiste » se profile. Il faut à tout prix battre le rappel du bon sens, sous la sauvegarde de Littré et de J. St. Mill.

27. *Ibid*., p. 134.
28. Cf. *Introduction à la philosophie,* par Tiberghien, p. 18.
29. Lemos, *Pequenos ensaios*…, p. 136.
30. *Ibid*., p. 154.
31. *Ibid*., p. 153.

> « On frémit en imaginant que notre jeunesse puisse être fascinée par le visage angélique de Clotilde de Vaux, la sainte, la Notre-Dame de la nouvelle religion et par les récits ingénus et enthousiastes de Robinet, l'évangéliste de l'Église de Comte »[32].

Ce langage ne laisse guère entrevoir l'apôtre de demain. Miguel Lemos, qui a tant réédité, soit les paroles sacrées du Maître, soit les siennes propres ou celles de son ami Teixeira Mendes, n'a jamais songé à reproduire des *Essais* de 1877, devenus introuvables[33]. Son article : « Augusto Comte e o Positivismo » apporte cependant de précieuses indications sur le positivisme brésilien pré-apostolique[34].

L'article sur le livre de L. Pereira Barreto, *As tres philosophias* (1874) le mentionne comme la première manifestation « théorique » du mouvement positiviste[35]. Lemos juge qu'il n'eut pas le retentissement qu'il méritait : au temps où il parut, la philosophie positive « était cultivée, comme en secret, par deux ou trois mathématiciens que les obligations de leur spécialité avaient amenés à étudier les productions d'Auguste Comte »[36]. Mais tout a changé :

> « La réforme de l'École Centrale a permis qu'un de ces rares esprits auxquels nous songeons fît partie du corps enseignant de la nouvelle école et, enthousiaste sincère et dévoué de la nouvelle doctrine, cherchât à renouveler l'enseignement à la lumière de ses principes »[37].

L'allusion à Benjamin Constant est évidente. On peut espérer moins de prévention du témoignage de 1877 que de celui de 1881 et surtout de 1889 ; il importe donc d'en donner la suite :

> « Par une heureuse coïncidence, quelques jeunes gens, élèves de la même école, avaient été, également à cette époque, apaiser la soif de croyance qui les dévorait, dans les œuvres d'Auguste Comte. Cette double impulsion – l'enseignement de cet organe compétent et la propagande limitée sans doute de ces jeunes gens – ont agi sur le mouvement, de telle sorte que, comme je viens de le dire, on parle beaucoup parmi nous, aujourd'hui, de positivisme »[38].

32. *Ibid*.

33. Les *Pequenos ensaios*... sont cependant mentionnés dans le *Resumo histórico*… de 1882.

34. Le recueil est nettement « littréiste ». L'Avertissement présente la philosophie positive comme « fondée en 1826 par Auguste Comte, et continuée depuis par Littré, Robin, Wyrouboff, etc. » (cf. *op. cit*., p. 7.). Le « littréisme » de Lemos s'apprête à devenir, en 1877, combatif et militant : Lemos a eu le mérite d'avoir deviné très tôt que l'histoire du positivisme au Brésil pourrait avoir un jour quelqu'intérêt. « La seule intention de ces modestes articles, écrit-il dans l'Avertissement, est d'être des documents pour la future histoire des origines du positivisme au Brésil ».

35. Les *Pequenos ensaios*… mettent à l'honneur le livre de L. Pereira Barreto. Un article lui est consacré. La bibliographie le signale en en soulignant la « priorité ». Cependant, dès 1877, Lemos estime, comme dans le *Resumo histórico*… de 1881 que le livre « passa inaperçu ». Il fut pourtant violemment attaqué par le clergé.

36. Lemos, *Pequenos ensaios*…, p. 149.

37. *Ibid*.

38. *Ibid*., p. 150.

Ainsi, l'École polytechnique aurait été au confluent d'un groupe de jeunes, déjà séduits par le positivisme pour des raisons politiques et sociales, et d'un enseignement mathématique pénétré de positivisme que Benjamin Constant illustra avec un éclat tout particulier.

Entre les témoignages de 1877, de 1881 et de 1889 les nuances sont sensibles. En 1877, parallélisme mais hétérogénéité dans la formation positiviste des mathématiciens enseignants et des « quelques jeunes » déjà touchés par le positivisme ; leur convergence à l'École polytechnique de 1875 explique celle de leur action. En 1881, dans le *Resumo histórico*… les « quelques jeunes » de l'École polytechnique entreprennent la lecture du *Cours de philosophie positive* sur la recommandation des professeurs positivistes, dont Benjamin Constant qui est nommé. Mais la *Note rectificative* de 1889 nous apprend que les « quelques jeunes » se réduisaient, en fait, à Teixeira Mendes ; et ce dernier précise qu'il aborda sur les indications de Benjamin Constant le *Traité de géométrie analytique*, mais non le *Cours* que lui aurait fait connaître Lemos. En 1889, l'action de Benjamin Constant est à la fois minime et néfaste parce qu'incomplète.

C'est incontestablement le témoignage de 1877 qui est le plus sûr et le moins prévenu. Il montre qu'en 1875 coïncidèrent à l'École polytechnique deux générations touchées par le positivisme de manière assez différente. Pour la première fois, elles allaient joindre leurs efforts et confronter leurs attitudes. Les « quelques jeunes » ne se réduisaient certainement pas à Teixeira Mendes ou à Lemos. La plus ancienne de ces deux générations avait connu le positivisme par les mathématiques. Elle n'était point restée insensible, cependant, à son aspect moral, social et surtout religieux. La seconde génération – ceux qui eurent vingt ans en 1875 – se sentit portée au positivisme, déjà largement diffus, par un républicanisme ardent, plus disposé à se réclamer de « la science » que des « immortels principes » déjà usés, même au Brésil. Par un curieux paradoxe, le *Système de politique positive* était mieux connu et plus apprécié de la première génération des mathématiciens, « complets » mais réservés, que de la seconde génération, ardemment politicienne mais résolue à ne pas s'aventurer au-delà du *Traité de géométrie et* du *Cours*. La sympathie des jeunes allait résolument à Littré et à Mill, tout en estimant, par là même, sauvegarder la « pureté » du positivisme.

Lemos a très bien aperçu ce qu'était le positivisme de ses aînés :

> « Voici comment se présente la situation chez nous : les positivistes les plus aptes, soit par le prestige de leur nom, soit par la position sociale qu'ils occupent, soit par les fonctions didactiques qu'ils remplissent, à prendre en mains une propagande efficace en faveur des nouveaux principes, sont tous du parti orthodoxe, c'est-à-dire suivent Auguste Comte jusqu'à ses dernières conceptions sociales. Nous attribuons ce fait à deux circonstances : la première, c'est l'influence qu'une individualité comme celle du fondateur du positivisme exerce habituellement sur des esprits capables de comprendre le dévouement du génie à la cause

> de l'humanité ; la seconde, c'est l'ignorance où elles se trouvent à l'égard des critiques que Littré et St Mill ont opposé à la nouvelle religion »[39].

Fermement partisan de Littré, Lemos s'inquiète de l'influence que pourraient avoir sur les jeunes les « notables » du positivisme orthodoxe. Le cri d'alarme qu'il pousse est aussi un cri de guerre. Avec Teixeira Mendes, mathématicien fervent, il sera le champion du littréisme au Brésil. Il est urgent de vider l'abcès. Une franche explication déblayera le terrain et favorisera les adhésions conscientes.

À l'École polytechnique, la réaction est déjà faite ; elle reste à faire à l'École de médecine[40]. L'Église « comtiste » doit compter désormais avec le « camp » des positivistes brésiliens.

Le littréisme de Lemos n'a pas été exempt de crises. S'il semble qu'il prévalut en 1877, à la veille du départ pour Paris, il paraît bien n'avoir pas toujours satisfait les besoins profonds de Lemos. C'est du moins la seule interprétation possible du dernier « essai » des *Pequenos ensaios*… intitulé : « Philosophia do desespero »[41]. À moins de n'y voir qu'une variation littéraire sur un thème en vogue – or Lemos non seulement se prenait au sérieux, mais il l'était indubitablement – le dernier « essai » du recueil doit être tenu pour un document psychologique d'un grand intérêt.

Dès l'abord, Lemos signale que le titre de son essai ne lui appartient pas. Il l'a vu « quelque part » où il désignait une doctrine allemande récente, celle de Hartmann sans doute. Il n'est pas très sûr d'avoir bien retenu le nom du philosophe, il ignore sa doctrine et n'a rien lu de lui [42]. L'idée centrale est, pour le moins, inattendue. Elle suggère une étrange affinité entre le positivisme et la philosophie du désespoir c'est-à-dire de l'anéantissement cosmique. Celle-ci est la conclusion de toutes les philosophies, « la philosophie de la philosophie ».

> « Le progrès de l'humanité ne peut avoir qu'un destin logique : la destruction de l'humanité elle-même » […] « La philosophie du désespoir est la fille de la philosophie positive, la conclusion dont elle est la prémisse »[43].

39. *Ibid*., p. 152.

40. *Ibid*., p. 154.

41. Sans indication d'origine, ni date, cet essai est certainement antérieur au précédent.

42. Ces indications permettent de situer l'article avant 1876, date de la publication du volume II de *As tres philosophias* de L. Pereira Barreto. En effet, dans ce second volume on trouve un exposé assez développé de la philosophie de Hartmann (p. 201-209). Après avoir rendu compte du premier volume, Miguel Lemos a dû lire le second dès sa parution. Les philosophes allemands ont été vulgarisés au Brésil à partir de 1870 par Tobias Barreto, le philosophe métis de Recife. Le premier volume du livre de L. Pereira Barreto contient déjà plusieurs citations allemandes. – Vers 1868 Comte exerça une influence passagère sur Tobias Barreto, cf. J. Cruz Costa, *op. cit*., p. 296 ; sur Tobias Barreto, *ibid*., p. 294-304.

43. Lemos, *op. cit*., p. 155.

Aux « trois états » découverts par Comte il faut ajouter « une espèce d'épilogue sinistre »[44], la phase finale du désespoir. Instruit par la philosophie positive de la vanité des croyances religieuses et des principes a priori, de la relativité de nos connaissances, l'homme sent peser sur lui le « Mystère ». La philosophie positive démontre notre petitesse et notre misère [45]. Il ne reste à l'humanité qu'une issue : le suicide systématique [46]. L'état où l'humanité est écrasée par le sentiment du Mystère, c'est la phase du désespoir. C'est la philosophie positive qui conduit à cette conclusion. Elle doit se transformer en acte : le suicide collectif. Le positivisme démontre que l'unique bien est dans la mort.

> « Vivre sans savoir pourquoi on vit, avec la certitude scientifique que nous ne pourrons jamais connaître ce pourquoi, est une situation insupportable. L'humanité arrivera nécessairement à cette période et cherchera alors son salut dans l'anéantissement »[47].

Le ton de cet essai et ses conclusions sont tellement loin de l'assurance et de l'optimisme habituels de Lemos qu'on s'étonne de le voir figurer dans un recueil à la gloire de la nouvelle doctrine. Lemos n'a pas été sans prévoir la stupéfaction du lecteur ; une note le rassure : il n'a pas mal lu ou mal compris ; la « philosophie du désespoir » est une « véritable aberration mentale et un démenti formel à l'efficacité sociale et privée du positivisme »[48]. Pourquoi avoir publié ces pages dans un recueil à sa gloire ? C'est que l'auteur a voulu montrer, par un exemple, le vide dans lequel se met à fonctionner la logique quand elle ne prend pas pour critère une donnée expérimentale : dans ce cas « la déduction peut être menée très loin, mais nous éloigne toujours plus de la réalité, parce qu'il lui manque la vérification de l'expérience. Toute la métaphysique est là »[49].

On ne voit pas très bien comment la logique de Lemos s'est mise à fonctionner, ni comment s'est développée sa « déduction » ; mais on sent très nettement qu'il est alors aux antipodes du positivisme, surtout de celui qu'il connaît encore mal, celui de la *Politique positive*, du *Catéchisme* et de la *Synthèse subjective*. En 1877, il explique cette aberration par une rechute « métaphysique ». En 1882, sans mentionner l'essai de 1877, il y faisait sans doute allusion quand il écrivait :

> « Il y avait longtemps, enfin, que je sentais un vide que le littréisme était incapable de combler ; parfois j'étais sur le point de succomber au désespoir quand je contemplais l'abîme entr'ouvert qui séparait la science et le sentiment. En vain je

44. *Ibid*., p. 157.
45. *Ibid*., p. 157.
46. *Ibid*., p. 159.
47. *Ibid*., p. 161.
48. *Ibid*., p. 161, note.
49. *Idem*.

> cherchais le lien qui devait rattacher entre eux les divers aspects de la nature humaine, en les coordonnant en relation avec un destin commun. Où était le principe suprême qui devait assigner un but à la science, au sentiment et à l'activité ? Quel critère pouvait me libérer de ma raison individuelle, et offrir aux hommes, grands et petits, savants et ignorants, une base pour le devoir ? »[50]

Cette fois, ce n'est plus la métaphysique qui est responsable du « désespoir », mais le littréisme.

Il reste qu'aux environs de 1875, après avoir connu le positivisme corrigé par Littré, Lemos, sous l'influence des formules hartmanniennes récemment importées par Tobias Barreto, a subi une « crise » morale et intellectuelle dont la véritable signification n'apparaîtra que plus tard. Moins qu'une propension à la « déduction métaphysique », elle révèle, en effet, un besoin de certitude que seule une foi pouvait satisfaire. La crise n'a été surmontée que par un engagement littréiste, suppléant à la sécheresse des principes par une volonté de combat et de puissance. Il s'agit de conquérir au positivisme « pur » de Littré des positions stratégiques telles que l'École polytechnique et l'École de médecine. En 1877, lorsque parurent les *Pequenos ensaios positivistas*, Lemos, pris tout entier par l'action en faveur d'un positivisme militant et tronqué, croyait avoir dépassé les inquiétudes de son cœur. Elles persistaient à son insu et ne devaient trouver un apaisement que dans la Ville Sainte et au Domicile Sacré du Maître.

Lemos ne pouvait guère attendre de son ami Teixeira Mendes des secours d'ordre proprement spirituel. Essentiellement mathématicien, celui-ci, limita son action entre 1874 et 1877 à la propagande républicaine et aux travaux de mathématiques [51]. Il devait rester, plus longtemps que Lemos, sous l'emprise littréiste. Quand il sera saisi par une foi complète, il la vivra plus intensément encore.

*

Très exactement synchronisé dans son ensemble, le double destin positiviste des deux « apôtres », après un départ pratiquement identique, fut visité par la grâce avec un léger décalage au profit de Lemos. Bien que ce dernier ait toujours occupé la première place hiérarchique dans l'Apostolat, le personnage de Teixeira Mendes, par ses attitudes et par ses écrits, incarnera, plus encore que

50. APB, I (1881), 1900, p. 20-21.

51. Entre le moment où Teixeira Mendes connut Comte et son départ pour Paris, il publia deux brochures : *Pontos de Arithmetica compilados segundo o programma dos exames geraes na instrucção publica*, Rio, 1875, p. 64, et *Elementos de geometria synthética*, Rio, 1877, p. 43. Cette dernière publication a été interrompue par le départ pour Paris. Le premier travail ne porte aucune mention de Comte. Le second, dédié à Miguel Lemos, nomme Comte et invoque une « solidarité philosophique, germe d'une mutuelle affection ».

celui de Lemos, le type du positiviste brésilien. Pour l'un comme pour l'autre, la période préapostolique est marquée par une première, mais insuffisante « conversion » dont les lacunes auraient pu être fatales à l'avenir de l'Apostolat, sans le providentiel voyage à la Sainte Cité.

Chapitre 4

Groupements et tendances

En 1876, les Brésiliens touchés par le positivisme pouvaient se distinguer en deux groupes : les littréistes et les orthodoxes.

Les premiers acceptaient le *Cours de philosophie positive* et le *Traité de géométrie analytique*, mais rejetaient, sans bien les connaître, le *Système de politique positive* et la *Synthèse subjective*. À l'œuvre proprement religieuse de Comte, et spécialement à ses développements culturels et sacerdotaux, ils opposaient une fin de non-recevoir déférente mais ferme. Ils n'hésitaient pas à recourir à l'hypothèse d'une dégradation mentale du Maître pour expliquer son retour à l'esprit théologique. Ce n'est pas à dire que ce groupe se désintéressât des conséquences sociales et politiques de la philosophie positive, telles qu'elles découlaient du *Cours*. Pour les littréistes brésiliens de 1876, elles se réduisaient à la chute de l'Empire, à l'instauration d'une République libérée du contrôle théologique et clérical. Sans constituer un groupement proprement dit, les littréistes étaient actifs et ardents. Ils appartenaient pour la plupart, à la génération montante. Le plus souvent élèves des écoles scientifiques, ils agissaient sur un milieu privilégié, sans perdre une occasion d'intervenir dans la vie publique par la parole et par la plume. Leurs convictions positivistes et leur ardeur républicaine étaient étroitement associées[1].

L'autre groupe, plus réservé, plus isolé, se limitait à recommander la philosophie scientifique de Comte et à se réclamer, d'une manière très générale d'ailleurs, de la religion de l'Humanité ; ils ne constituaient pas un groupement particulier, mais ils avaient le sentiment d'une certaine responsabilité devant l'avenir du positivisme au Brésil. Leur action, moins tapageuse, pouvait passer inaperçue. Elle était, en fait, plus personnelle, et, surtout, s'appuyait déjà sur une expérience de la vie intérieure et familiale encore étrangère aux plus jeunes. Benjamin Constant et la plupart des positivistes de la première génération (1850-1865) répondaient à ce style.

1. APB. *1ère Circ. An.* (1881) (P)-1900, p. 14.

En somme, le positivisme « incomplet », mais qui se prétendait « pur », était militant, tandis que le positivisme « complet », mais qui était loin du rigorisme qui devait caractériser l'Apostolat, restait socialement inactif et, en dépit d'une orthodoxie sans précision, ne propageait, en fait, que l'aspect scientifique du positivisme. Les jeunes, moins mystiques et plus réalistes, travaillaient ouvertement pour une république sans superstitions libérales. Les aînés, plus proches des idéologies du XVIII[e] siècle, de la Révolution française et du romantisme, vivaient encore sur un potentiel de religiosité très favorable aux principes de la Religion de l'Humanité. Leur républicanisme, plus patient, faisait confiance au progrès de l'esprit positif et se prêtait sans répugnance à la relativité des compromis.

Grâce à l'action de petites revues, dont *A Idea*, à la fois républicaines et positivistes, le premier groupe réussit à créer un mouvement d'opinion[2]. Mais l'activité ne s'exerça pas seulement sur le public, elle stimula les plus convaincus parmi le groupe des « orthodoxes »[3]. Au premier rang se détachait le Dr Antônio Carlos de Oliveira Guimarães[4].

2. Lemos décrit le milieu intellectuel où surgit le positivisme d'une manière assez frappante. Son seul tort est dans doute de caractériser le renouveau par la seule influence positiviste. L'évolution brésilienne postérieure aux années 1870-1871 est soumise à plusieurs ordres d'influences dont certaines sont purement économiques (cf. J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 160-161). « Pour la première fois notre patrie connut un mouvement intellectuel qui a tenté d'embrasser la totalité des aspects humains. Jusque là, des idées générales et des systèmes philosophiques nous ne connaissions qu'un mélange puéril de théologie et de métaphysique telles qu'elles étaient enseignées dans les collèges et qui n'allaient guère au delà de vagues développements littéraires par lesquels quelques pédants solitaires ou en commandite remplissaient leurs loisirs au profit de leur vanité ou de leur rapacité. À part un essaim d'érudits comme il y en a partout, occupés à accumuler (bien ou mal) les matériaux de notre histoire nationale, à part l'enseignement scientifique des professeurs de nos académies qui consistait en une reproduction infidèle de mauvais manuels étrangers, ou, dans le meilleur des cas, en l'acquisition isolée de notions concrètes relatives à nos productions naturelles, toute notre activité intellectuelle se résumait dans la pure littérature qui envahissait le terrain de la politique dans la personne d'avocats rhéteurs, parmi lesquels seulement, de temps à autre, surgissait un homme d'État d'un empirisme éclairé. L'esprit brésilien n'avait exercé, comme il était naturel, que ses facultés esthétiques et, du mouvement européen, avait seulement assimilé, non sans peine, les écoles littéraires contemporaines. Les classiques et les romantiques, puis les réalistes avaient alimenté notre avidité de lire ou d'écrire. Notre vie intellectuelle, avec les exceptions secondaires signalées, se limitaient à des copies de romans français et à l'imitation de poètes européens, souvent compensée par des traits heureux d'inspiration locale. En politique, les plus avertis des monarchistes étaient ceux qui citaient l'Angleterre comme le pays modèle du système représentatif, et parmi les républicains, ceux qui s'extasiaient devant la démocratie des États-Unis. Tels étaient les caractères généraux de notre situation mentale lorsque surgit la nouvelle doctrine proclamant l'indissoluble solidarité du civisme et de la science ». (APB. *1ère Circ. An.* (1881) (P) -1900, p. 16-17).

3. Lemos porte au crédit de l'activité littréiste le réveil du groupe « orthodoxe » « stimulé » par l'entremise de O. Guimarães. Son interprétation est à la fois tendancieuse et incontrôlable.

4. Cf. le discours prononcé par Anibal Falcão au cimetière de St Jean-Baptiste, sur le tombeau de O. Guimarães ; cf. APB. *1ère Circ. An.* (1881) (P)-1900, p. 106-112. A. C. de Oliveira Guimarães (1839-1878) ancien élève de l'École centrale avait entrepris à 19 ans – soit en 1858, un an après l'initiation de Benjamin Constant – la lecture et la méditation des œuvres de A. Comte. Ce contact déclencha chez lui un goût de l'action sociale qui le posséda jusqu'à sa mort. Il se consacra avec enthousiasme à l'œuvre de l'enseignement populaire gratuit et donna un cours de système métrique décimal. De 1861 à 1878, il enseigna l'anglais à l'Institut impérial des enfants aveugles, où Benjamin Constant était professeur de mathématique, puis directeur.

Le 1er avril 1876, O. Guimarães prit l'initiative de fonder une Association positiviste de Rio de Janeiro où des représentants du groupe littréiste et du groupe orthodoxe étaient invités à collaborer. Les membres de l'Association devaient se déclarer positivistes fût-ce à des degrés divers, et exprimer leur adhésion au moins au *Cours de philosophie positive*. La majorité des membres de l'Association acceptaient le positivisme religieux, mais l'Association était, en principe, sans caractère religieux. Elle s'interdisait même tout prosélytisme afin que les littréistes puissent y participer sans contrainte. Avant tout, elle proposait de constituer une Bibliothèque positiviste selon les instructions d'A. Comte et d'organiser, par la suite, des cours scientifiques. La pensée intime de O. Guimarães était d'attirer les littréistes pour les amener à la connaissance de l'ensemble de l'œuvre de Comte. En fait, seuls deux ou trois des membres de l'Association avaient lu et médité « la construction sociale et les bases de la Morale Universelle »[5]. Le 22 août 1876, O. Guimarães adressait une lettre à Pierre Laffitte pour apporter son adhésion personnelle, complète et motivée à la Religion de l'Humanité et à son sacerdoce[6].

Les membres fondateurs de la première association positiviste furent O. Guimarães, Benjamin Constant, Alvaro de Oliveira, Joaquim Ribeiro de Mendonça, Oscar de Araujo, Raymundo Teixeira Mendes et Miguel Lemos. Ces deux derniers étaient les seuls littréistes. Le 25 novembre 1876, ils furent exclus pour deux ans de l'École polytechnique. En avril 1877, un an après la fondation de l'Association positiviste, paraissaient les *Pequenos ensaios* de Miguel Lemos ; leur littréisme militant et provocateur répondait mal aux intentions iréniques de O. Guimarães. Si le 3 novembre 1877 les deux amis n'étaient partis pour Paris, il est probable que la collaboration avec les orthodoxes serait devenue impossible. Le 30 janvier O. Guimarães mourait à 39 ans. Cette vie ardente et prophétique, et cette mort prématurée, ont toujours été commémorées avec vénération par l'Apostolat brésilien[7].

Après la mort de O. Guimarães et le départ de Lemos et Teixeira Mendes, l'Association se trouva réduite à quatre membres fondateurs. Quelques mois plus tard, sous l'influence du plus jeune de ses membres[8], l'Association chan-

5. APB. *1ère Circ. An.* (1881) (P)-1900, p. 110.

6. *Ibid.*

7. O. Guimarães devint pour l'Apostolat brésilien le héros mort en pleine jeunesse, dont l'impulsion vigoureuse et sûre a su montrer le vrai chemin en un moment où les deux futurs apôtres eux-mêmes ne s'y étaient pas encore engagés. Anibal Falcão, en 1883, cite Guimarães qui exprime bien le caractère moral de ses convictions positivistes, communes aux orthodoxes de 1876 : « Une nouvelle croyance inspirée par le sentiment et modifiée par la raison, guidera sous peu notre espèce ; vivre pour autrui, vivre au grand jour, en accroissant sans cesse l'héritage de nos prédécesseurs, tel sera le devoir de chacun dans la société régénératrice. La triple étude de l'homme, du monde et des peuples laisse dès à présent entrevoir un nouveau destin pour l'activité humaine ; la science en établissant le dogme démontrable, la parole en dévoilant les devoirs individuels et sociaux, la politique en dirigeant rationnellement l'activité feront sous peu surgir une véritable providence morale et matérielle ». APB. *1ère Circ. An.* (1881) (P)-1900, p. 111-112.

8. C'est Lemos qui donne cette indication voilée. Il s'agit sans doute de Oscar de Araujo, nommé secrétaire.

gea de caractère et d'objet. Elle devint nettement orthodoxe, prit le nom de Société positiviste de Rio de Janeiro[9] et décida de s'affilier à la direction suprême de Pierre Laffitte. Cette transformation fut officiellement proclamée le 5 septembre 1878, à l'occasion de la commémoration du 21ème anniversaire de la mort d'Auguste Comte. La première conséquence de cette nouvelle orientation fut l'exclusion des deux littréistes, alors absents : M. Lemos et R. Teixeira Mendes[10]. À la fin de la même année, Teixeira Mendes rentrait seul de Paris pour satisfaire aux examens de l'École polytechnique.

Le compte rendu de la première session commémorative de la mort d'Auguste Comte à Rio de Janeiro institue la nouvelle association[11]. On y apprend que le 24 Gutemberg 90 (5 septembre 1878)[12], Benjamin Constant, Oscar de Araujo et Alvaro de Oliveira désignèrent comme président de séance Joaquim Ribeiro de Mendonça. Ce dernier représentait L. Pereira Barreto, son vieil ami de Bruxelles, qui ne faisait pas partie de la première association. De l'ancien « groupe de Bruxelles », il ne manquait que F. A. Brandão, fixé dans le nord du Brésil. Avec N. França Leite, également représenté par J. R. de Mendonça, le nombre des membres fondateurs s'élevait à six.

La société se proposait de propager et de développer la doctrine positiviste. Le nouveau groupement se présentait comme la continuation de l'Association, fondée en 1876 par O. Guimarães. Ce n'était pas tout à fait exact, car l'Association de 1876 n'était pas religieuse et restait ouverte aux littréistes. La Société de 1878 était conçue de telle sorte que les positivistes non-religieux ne pouvaient y participer. Les fonds de l'Association de 1876 devaient être employés à constituer une Bibliothèque positiviste conforme aux prescriptions de Comte, et à l'achat de livres positivistes. Un abonnement serait souscrit à la *Revue Occidentale* de Pierre Laffitte. Un quart des cotisations était destiné au subside sacerdotal du successeur d'A. Comte. Les membres de la nouvelle association prirent l'engagement solennel de commencer, à partir du mois d'Archimède (mars et avril) de l'année suivante, au plus tard, une campagne dans la presse en faveur du positivisme, s'attachant surtout à démontrer « l'aptitude de cette doctrine à éduquer et moraliser la société ». Chaque article

9. Le compte-rendu de la séance du 5 sept. 1878 ne précise pas le nom de la nouvelle association. Elle n'est nommée Société positiviste que dans le *Resumo histórico*... (p. 14). Cette appellation, évidemment suggérée par celle de la Société positiviste de Paris, manifeste une volonté d'orthodoxie.

10. Cette « exclusion » n'est mentionnée que par Teixeira Mendes dans son *Resumo cronologico*, p. 21. Le *Resumo histórico* de Lemos n'en parle pas. Teixeira Mendes la donne comme une conséquence, il n'est pas sûr qu'il s'agisse d'une décision. En fait, Lemos et Teixeira Mendes se sont trouvés exclus d'une association qui ne pouvait plus admettre de littréistes puisqu'elle se rattachait à Laffitte.

11. Cf. *Resumo histórico*, Documento nº 1, p. 99-103, ou APB. *1ère Cir. An*. (1881) (P)-1900, p. 79-81, annexo A.

12. L'usage du *Calendrier Positiviste* caractérisait les « orthodoxes ». Il avait été employé dès 1874 par L. Pereira Barreto. En 1877, Lemos donne le Calendrier en appendice de ses *Pequenos ensaios*... mais en lui enlevant toute signification religieuse et il n'en use pas alors.

destiné à la presse serait soumis à l'approbation de deux membres au moins avant être publié, afin que soit maintenue la solidarité du groupe. Après la publication, l'auteur était tenu de fournir à chaque associé un exemplaire de son article. J. R. de Mendonça était nommé « Directeur » de l'association, Benjamin Constant, bibliothécaire, Alvaro de Oliveira, trésorier et Oscar de Araujo, secrétaire.

Deux points méritent d'être notés dans les dispositions de 1878. D'abord la volonté de commencer une campagne de presse qui devait se déclencher, au plus tard, en mars-avril 1879 et se poursuivre aussi vigoureusement que l'avaient fait les littréistes depuis 1874. Ensuite, l'accent mis sur l'efficacité sociale et morale du positivisme plus que sur ses principes intellectuels. Il s'agissait de ne pas se laisser distancer par les littréistes qui, sans se réclamer de la *Politique positive*, insistaient cependant sur les conséquences politiques de leurs convictions. Il faut noter également qu'il n'est pas explicitement question de religion positive dans les statuts de 1878, mais la décision de se rattacher au groupe de Paris sous la direction de P. Laffitte et de contribuer au subside sacerdotal marque suffisamment l'orientation de la nouvelle société.

Malgré l'engagement formel et statutaire, la campagne de presse qui devait s'ouvrir au plus tard au printemps 1879 ne put s'amorcer. Plusieurs des membres de la société quittèrent Rio, à commencer par le Président. Son absence ne manqua pas de peser sur l'activité du groupe. D'ailleurs, le fait d'utiliser la presse, au mépris des recommandations les plus formelles de Comte, avait déjà soulevé des critiques au sein même de la Société. Sur les trois membres résidant à Rio, deux faisaient partie de l'enseignement supérieur et ne pouvaient se consacrer à la propagande, le troisième arguait de son jeune âge pour se dispenser de toute action de presse. Ces circonstances contraignirent à ajourner l'effort de propagande. La nouvelle Société en vint à mener une vie factice, ignorée de tous. Quelques commandes de livres positivistes furent passées à Paris. Des relations directes s'établirent avec le Centre positiviste parisien de Pierre Laffitte. La société positiviste de Rio aurait sans doute connu le sort de beaucoup d'autres sociétés, au Brésil et ailleurs si, à Paris, Miguel Lemos n'était entré dans une phase nouvelle et décisive de son évolution morale. Avant d'en rapporter les effets qui s'exercèrent bien avant son retour (janvier 1881) il faudrait pouvoir mieux connaître les formes et les degrés de la diffusion positiviste avant l'extraordinaire élan que réussirent à lui donner à partir de 1881 les pionniers de l'Apostolat.

Les traces positivistes au Brésil entre 1870 et 1880 sont nombreuses. L'inventaire, s'il était possible, serait assez vain, car il ne conduirait guère au-delà de citations ou d'allusions sans arrière-plan philosophique ou même idéologique. On a vu comment la propagande républicaine, dès le milieu du siècle, s'était trouvée associée aux curiosités, puis aux convictions positivistes, comment, aux environs de 1875 avec la création de l'École polytechnique, une nouvelle génération, plus pratique et plus réaliste, avait été séduite par le lit-

tréisme. Il faudrait, sans doute, tenir compte de l'influence du mouvement positiviste portugais de Teófilo Braga et de Júlio de Mattos. Lemos et Teixeira Mendes ne le mentionnent même pas, sans doute en raison de son littréisme. L'action de T. Braga n'en fut pas moins considérable, même sur des positivistes comme L. P. Barreto qui pouvaient passer pour « religieux »[13].

La collaboration de membres fondateurs de la société positiviste de 1878, tels que J. R. de Mendonça, L. P. Barreto, N. França Leite, à la « Bibliotheca Util », d'intention éclectique, mais d'inspiration littréiste, est assez significative. Elle coïncide avec un raidissement du positivisme littréiste dont le « cri d'alarme » des *Pequenos ensaios*… de Lemos n'est pas la seule expression. Des textes de Littré furent édités sous un format populaire analogue à celui de la « Bibliotheca Util »[14].

13. Dans son livre sur Camoens (1880), Lemos cite Teófilo Braga. Voir dans la 2ème éd. du Camoens de 1911, p. 294, note. En 1878, Lemos envoya à T. Braga une copie de la *Vie de Comte* par J. Longchampt, alors inédite, pour tenter de le détourner de son littréisme. José Maria dos Santos, dans *A politica geral do Brasil*, São Paulo, 1930, p. 213, insiste sur l'importance du mouvement portugais de T. Braga pour le positivisme brésilien. Elle fut, sans doute, plus grande que ne pourrait le laisser croire le silence de Lemos et de Teixeira Mendes. En 1879 paraissait à Porto la revue *O Positivismo* sous la direction de T. Braga et de Júlio de Mattos. En 1877 T. Braga publiait ses *Traços gerais de philosophia positiva, comprovados pelas descobertas scientificas modernas,* Nova livraria internacional, Lisboa. En 1879 paraissait dans les petites éditions populaires de la « Bibliotheca republicana democratica » la première série de ses *Soluções positivas da politica portuguesa* (vol. XI). La seconde série (vol. XIV) contient une « histoire des idées démocratiques au Portugal », avec un chapitre sur l'action de la philosophie positive sur la démocratie portugaise (chap. XIII, cf. également p. 192-197). T. Braga fait remonter à 1872 la première apparition du positivisme doctrinal au Portugal (*op. cit*., p. 201 et p. 319). En 1880, à São Paulo, l'éditeur Abilio A. S. Marques publiait sous le nom de « Bibliotheca Util » une collection de vulgarisation populaire analogue et même parallèle à la « Bibliotheca Republicana Democratica » portugaise. La collection brésilienne, étroitement conjuguée avec la collection portugaise, avait un dépôt à Porto chez l'éditeur de cette dernière. Le premier volume de la « Bibliotheca Util » donnait, sous le titre de *Do Espirito Positivo por Augusto Comte,* une traduction par J. R. de Mendonça de « Notes d'un disciple, auditeur du préambule du *Cours d'Astronomie* de Comte (devenu le *Discours sur l'esprit positif*) » – ces notes, qui auraient été prises en 1837, ont été empruntées à la revue de Sémerie, *La Politique positive – Revue Occidentale* (1872-1873) (1re année, p. 193, 209, 225, 246). La deuxième série des *Soluções positivistas de politica portuguesa* (1880) de T. Braga annonce la « Bibliotheca Util » et la traduction de J. R. Mendonça. Le 4ème volume de la « Bibliotheca Util » est de L. Pereira Barreto avec le titre de *Soluções positivas da politica brasileira* (1880), qui s'inspire ouvertement de celui de T. Braga : la préface le donne d'ailleurs pour un hommage à T. Braga et à l'influence portugaise ; l'auteur n'hésite pas à invoquer le lien « d'une philosophie commune ». Il est incontestable qu'aux environs de 1880 l'influence du positivisme littréiste de T. Braga a été considérable au Brésil. Ce qu'il y a de curieux, c'est qu'elle semble avoir touché certains éléments « orthodoxes » comme L. Pereira Barreto et França Leite, auteur du 2ème volume de la collection Util, *Da Educação*, 1880, membre fondateur de la Société positiviste de Rio de 1878 dont on connaît l'orientation religieuse. Parmi les collaborateurs de la « Bibliotheca Util » on trouve même Afonso Celso Junior qui, dans sa thèse de doctorat en droit à São Paulo, avait appelé Comte « le Christ du XIXe siècle » (cf. J. M. dos Santos, *op. cit*., p. 213).

14. Cf. Bibliotheca positivista : *A idea de Deus segundo a philosophia positiva*. *Discurso de recepção pronunciado na Maçonaria em 9 de Julho de 1875* por Emilio Littré, traduzido por um discipulo ; et *O principal dever do homem para comsigo e para com seus semelhantes*. *Discurso pronunciado na Maçonaria em 9 de Julho 1876*, Rio 1879. Le disciple est Aarão Reis. Son introduction comporte quelques passages curieux : la parole des « faux apôtres » (les « religieux » ?) en faveur de la nouvelle doctrine est comparée à un « baiser de Judas ».

Bien que les littréistes ne fussent pas organisés en groupement comme les « orthodoxes » de la Société positiviste de Rio, leur anticléricalisme constituait entre eux un lien puissant, sans doute renforcé par celui de la Maçonnerie depuis que Littré y avait adhéré en 1875. À vrai dire, l'orthodoxie de la Société positiviste de 1878 était assez peu consistante et se satisfaisait aisément d'une profession de foi globale, ajoutant au *Cours* les grandes thèses du *Système de politique positive*[15]. Jamais les premiers « orthodoxes » ne songèrent à s'intégrer à une organisation sacerdotale et rituelle. Leur religiosité n'alla pas au-delà d'une affiliation à Pierre Laffitte, de l'usage du Calendrier positiviste et de quelques commémorations solennelles. Ces orthodoxes étaient encore des libéraux qu'un fond de sentimentalité disposait en faveur de la Religion de l'Humanité et de la touchante Clotilde.

La position de L. P. Barreto est caractéristique à cet égard. Sa thèse de médecine (1865), on l'a vu, peut être considérée comme la première manifestation du positivisme complet au Brésil. *As tres philosophias* (vol. I, 1874) est certainement la première expression doctrinale du positivisme brésilien. L'intérêt que l'auteur porte alors à la religion est surtout négatif ; beaucoup plus que positiviste « complet », il est anticlérical[16]. L'idéal religieux subsiste mais reste indéterminé : « Nous avons à fonder une religion sans chimères et sans mythes, où l'idéal humain aura pour seule limite le bien possible à faire sous le ciel »[17]. Le second volume de *As tres philosophias* (1876) est plus éclectique que le premier. Le positivisme n'y occupe plus la première place. Littré y est fréquemment cité avec Huxley, Schopenhauer, Hartmann. Quant aux *Soluções positivas de politica brazileira* (1880) elles contiennent deux études sur « l'éligibilité des non-catholiques » et sur la « Grande naturalisation »[18].

De la même époque (1880) date une polémique de L. P. Barreto avec un clergyman américain, G. N. Morton[19]. C'eut été l'occasion pour un adepte de la Religion de l'Humanité de mettre en valeur les mérites de sa foi. L. P. Barreto n'y insiste pas. En 1880, son orthodoxie est sujette à caution. Sa qualité de membre fondateur de la Société positiviste de 1878 ne semble pas être une garantie. La campagne de presse qu'elle s'était assignée pour 1879 n'avait pu s'ouvrir. C'est L. P. Barreto qui l'inaugura en 1880 sans que la Religion de

15. Le petit livre de N. França Leite, *Da Educação,* reproduit deux conférences, l'une sur l'éducation publique, l'autre sur l'éducation de la femme. Il est d'inspiration positiviste, mais ne suit pas étroitement les indications de Comte sur l'éducation : le principe encyclopédique n'y est même pas rappelé.

16. C'est l'époque de la « question religieuse » soulevée à propos des droits de l'Empire dans la nomination des membres du clergé. Cf. Oliveira Lima, *O Império brasileiro*, chap. VII, p. 166-173 ; J. Cruz Costa, *op. cit*., p. 118-119.

17. L. Pereira Barreto, *As tres philosophias*, vol. I, p. 39.

18. La naturalisation en masse, par décret. Cette question sera reprise par Lemos et Teixeira Mendes en déc. 1889.

19. *Positivismo e theologia* : *Uma polemica*, pelo Dr L. Pereira Barreto, Livraria Popular de Abilio A. S. Marques. São Paulo, 1880. Nous y reviendrons à propos des critiques de Lemos.

l'Humanité y trouve grand profit. Les « orthodoxes » de Rio, en dépit de quelques publications, manquaient de conviction et d'élan, ou peut-être simplement de savoir faire, lorsque leur « directeur » J. R. Mendonça reçut de Paris de bien étranges nouvelles[20].

20. Pour donner une idée de la situation du positivisme au Brésil avant la fondation de l'Apostolat (1881), il il faudrait pouvoir relever les diverses publications marquées par le positivisme de 1875 à 1880 et rechercher pour chacune d'elles les circonstances de leur composition. Outre que la plupart des documents ont disparu ou sont dispersés, les circonstances qui les expliquent ne peuvent guère être connues que par des témoignages directs de contemporains. Bornons-nous à citer quelques documents : Josephino Felicio dos Santos, *Ensaios philosophicos*, Rio de Janeiro, 1880 – cf. p. 240-246 ; Capistrano de Abreu, « A literatura Brasileira contemporanea », conferencias na Escola popular do Ceará, 1875, in *Revista da Academia Brasileira de Letras*, déc. 1920, p. 241-283 – Comte est mentionné, p. 249, 257, 258, 260, 261, 264 ; Antonio Luiz dos Santos Werneck, *O Positivismo republicano na Academia*, São Paulo, 1880, p. 142 ; R. Teixeira Mendes, *Reflexões sobre os fundamentos da analise transcendente*, Rio, juillet 1879 ; R. Teixeira Mendes, *L'Évolution de l'analyse transcendante. Étude de sociologie concrète ayant pour but de présenter une vérification de la loi évolutive d'Auguste Comte*, Rio, sept. 1879 (en français) ; *Condorcet, A escravidão dos Negros*, traducção de Aarão Reis, Rio 1881, composé en 1880 – Comte est cité à deux reprises, p. 11 et p. 99 ; *Circulares do Fundador de Positivismo*, trad. par le Dr J. R. de Mendonça São Paulo, 1880, vol. I, com o retrato de Augusto Comte. Il est hors de doute que de 1875 à 1880 le positivisme connut au Brésil une faveur croissante, soit sous la forme d'un littreisme anticlérical, soit encore inféodé à une religiosité jacobine et romantique, sans consistance dogmatique, ni besoins ritualistes.

DEUXIÈME PARTIE

UNE COMMUNAUTÉ DE PROFESSANTS

Chapitre premier

La conversion de Miguel Lemos à Paris et la naissance du culte sociolâtrique à Rio

Arrivé à Paris en novembre 1877 avec son ami Teixeira Mendes, Lemos avait l'intention d'y poursuivre ses études. Encore dominé par les illusions « pédantocratiques », il croyait à la vertu des « professions diplômées » et avait l'ambition de rentrer au Brésil nanti de quelque titre prestigieux. Il ne devait rapporter de Paris aucun parchemin, mais une irrésistible vocation.

> « Il me manquait, écrit-il, la conciliation du sentiment et de l'intelligence dont l'harmonie avait été brisée par la révolte de l'esprit moderne. Je fus la chercher justement dans la religion que les pharisiens de la science m'avaient appris à considérer comme une exaltation de fou. Comme le grand Saint Paul, moi, humble étudiant, j'ai entendu sur le chemin de Damas cette voix de tous les rédempteurs : Mon fils, pourquoi me persécutes-tu ? »[1]

Sans doute, dans cette rétrospective un peu grandiloquente, il faut faire la part de l'imagination. Rien n'autorise pourtant à douter d'une conversion si étonnamment semblable à tant d'autres. C'est en termes religieux que Lemos exprime le retournement qui s'est opéré en lui. On doit accepter sa ferveur sans renoncer à la critique.

La première visite de Lemos fut pour Littré. Si l'on en croit le *Resumo histórico* de 1882, sa déception aurait été immédiate. Au lieu d'un ardent chef d'école, infatigable à promouvoir la régénération universelle, il n'avait trouvé qu'un sec érudit, un patient chercheur de mots, sans enthousiasme, sans foi, entièrement absorbé dans les minuties d'une érudition stérile. Cette désillusion aurait plongé Lemos dans un abîme de doutes sur l'interprétation littréiste du positivisme. Un consciencieux examen des critiques et accusations de Littré lui aurait ouvert les yeux [2].

1. APB. *1ère Cir. An*. (1881) (P)-1900, p. 19-20.

2. Ce récit ne peut être accepté sans réserve. Les préoccupations apologétiques de Lemos l'ont vraisemblablement porté à la schématisation. Sa déception au contact de Littré ne fut pas aussi immédiate qu'il le laisse entendre. Quelque temps après son arrivée à Paris, Lemos envoya à un journal de Rio, *O Cruzeiro*, un article intitulé « O Santo Littré ». Pendant toute l'année 1878 Lemos resta en contact avec Littré. Cf. le récit de la *3ème Circ. An*. (1883) (F)-1908, p. 30-31.

Vers la fin de 1878, poussé par une curiosité en étroite liaison avec ses préoccupations intimes, il entrait en relation avec les hôtes du « domicile sacré », rue Monsieur-le-Prince, lieu de réunion des disciples orthodoxes de Comte. Lemos en connaissait l'existence, mais il n'était informé sur ce groupe que par Littré, qui le jugeait sévèrement. Il s'attendait à y trouver une chapelle d'esprits étroits, entichés d'un nouveau formalisme liturgique, triste sous-produit de la décadence mentale du Maître. Les premières impressions de Lemos le détrompèrent. La personnalité de Pierre Laffitte lui parut pleine de charme. P. Laffitte donnait tous les dimanches, rue Monsieur-le-Prince, siège de la Société positiviste, un cours sur la Philosophie première. L'enseignement du « successeur d'Auguste Comte » séduisit Lemos.

> « Sa parole simple, familière parfois, s'animait par instants communiquant à son auditoire l'enthousiasme des grandes causes. Les leçons duraient deux heures, parfois plus, mais on sortait de là avec un avant-goût de la régénération universelle. On y sentait un monde nouveau, une religion qui surgissait, déjà consacrée par l'abnégation de ses adeptes et le martyre de son fondateur ».

Lemos en vint à se demander si Littré ne serait pas à la fois le « Judas » et la « Croix » du Maître. Ce n'est pas sans peine qu'il se dégagea de son emprise. Littré le comblait de paroles flatteuses. Mais Lemos était résolu à voir clair, en lui-même et autour de lui. Il entreprit la lecture du *Système de politique positive*. Comment parler de « catastrophe mentale » à propos de ces quatre merveilleux volumes, débordant de puissance intellectuelle et rayonnant de grandeur morale ? Décidément Littré l'avait trompé. Comment l'auteur de tant de pages admirables pouvait-il être taxé de « mystique » et de « fou » ? Lemos entra en contact plus étroit avec les « orthodoxes ». En dépit de ses hérésies passées, il fut chaleureusement accueilli ; il eut la bonne fortune d'y rencontrer un quasi-compatriote, le Chilien Jorge Lagarrigue, qui avait suivi une évolution identique à la sienne[3]. Littréiste avant son arrivée à Paris, Jorge Lagarrigue venait de se convertir à la religion de l'Humanité. Une analogie d'antécédents et d'aspirations ne tarda pas à fournir les bases d'une profonde amitié. Lagarrigue s'employa à mettre son ami brésilien en contact avec les « vrais positivistes », dépositaires des traditions et de l'histoire intime du positivisme. Lemos put ainsi mieux connaître les circonstances qui avaient accompagné la dissidence de Littré : il ne s'agissait pas seulement de divergences philosophiques, mais d'une honteuse histoire où Mme Comte, « la déplorable veuve », jouait un rôle occulte et pervers. Lemos put avoir en main tout un ensemble d'inédits, les documents justificatifs, des lettres de Comte, son *Testament* et ses annexes, ses « Confessions annuelles », ses prières quotidiennes, la « Correspondance sacrée »[4]. La biographie de Comte par Longchampt fut

3. *Positivisme et Laffittisme. Le positivisme au Brésil*, extrait d'un article d'Antoine Baumann, suivi de notes par M. Lemos, Rio, août 1902, APB. n° 211. Sur J. Lagarrigue, cf. la note de Lemos p. 221 et *Hommage à la mémoire de Jorge Lagarrigue*, Paris, Apostolat positiviste, 19 rue du Dragon, 1894.

4. C'est-à-dire celle de A. Comte et de C. de Vaux.

confiée à Lemos qui en prit copie. « L'infernale mystification » apparut dans tous ses détails ; les voiles trompeurs tombèrent l'un après l'autre et la vraie histoire du grand Réformateur se révéla bientôt dans toute sa majestueuse simplicité. L'œuvre entière du Maître prit aux yeux de Lemos un aspect nouveau. Les moindres allusions, les réticences revêtirent un sens lumineux. La vie même de Lemos s'en trouva éclairée différemment.

Une transformation aussi radicale ne pouvait rester sans effets. Un nouveau converti tint à s'engager par un acte. Le 4 juin 1879, il écrivit à Joaquim Ribeiro de Mendonça, le directeur de la Société positiviste de Rio, pour l'informer du changement radical qui s'était opéré dans ses conceptions et lui faire part de son désir d'être admis dans la Société positiviste où il se sentirait maintenant en pleine harmonie avec les autres membres.

> « Béni soit le jour, s'exclamait Lemos, où j'ai pris la décision de venir à Paris. Bien que j'aie laissé dans mon pays tout ce qui soutenait la joie de mon cœur et en dépit de la nostalgie de l'exil, bénie soit la résolution qui m'a amené à accepter ce sacrifice. J'ai pu ainsi, tel un pèlerin de la Mecque, visiter la Sainte Cité et le premier Temple de la nouvelle religion, entendre la parole du disciple du Maître et me convertir »[5].

Les membres de la Société positiviste durent être assez étonnés, mais comment ne pas se réjouir des triomphes de la vérité. À la demande du trésorier Alvaro de Oliveira et du bibliothécaire, Benjamin Constant – Oscar de Araujo faisant fonction de secrétaire – le 2 Descartes 91 (9 octobre 1879), environ un an après sa conversion, Lemos fut proposé pour l'admission dans la Société en raison « de ses talents et de ses efforts éprouvés en faveur de la sainte cause de notre religion »[6]. Le directeur donna son assentiment et parapha. Lemos prenait parmi les « orthodoxes » une place qui n'allait pas tarder à devenir la première.

Dès qu'elle fut connue à Rio, la conversion de Lemos impressionna vivement ses amis demeurés littréistes. Le plus intime, Teixeira Mendes, était rentré à Rio dès la fin de 1878, peu de temps avant la pleine conversion de son ami. C'est au milieu du clan littréiste que l'atteignit l'étonnante nouvelle. Sans doute, à Paris, au cours de l'année 1878, Lemos l'avait tenu au courant de ses fâcheuses impressions sur Littré et de sa décision d'entreprendre la méditation des œuvres politiques et religieuses de Comte. Il n'avait pas manqué d'engager son ami à le suivre sur cette voie. Mais celui-ci avait pris l'engagement d'honneur de rentrer à Rio pour ses examens et, plongé dans les mathématiques, il voulait tirer le maximum de profit intellectuel du peu de temps qu'il devait passer à Paris. Il n'eut pas la possibilité de fréquenter assidûment, comme le fit Lemos, la rue Monsieur-le-Prince, ni d'aborder les œuvres politiques et reli-

5. APB. *1ère Circ. An.* (1881)-1900 (P), p. 24, note 1.

6. Voir la lettre proposant Lemos pour l'admission à la Société positiviste, *Resumo histórico*, p. 203, document 2.

gieuses de Comte et de se livrer à une enquête approfondie sur le bien-fondé des accusations littréistes. Il ne fut pas moins le témoin et le confident de la crise de Lemos.

À mesure que Lemos sentait s'opérer en lui une évolution décisive, tandis qu'il découvrait la voie du véritable salut, il n'épargna aucun effort pour persuader Teixeira Mendes d'entreprendre la lecture du *Système de politique positive* et de s'imposer une enquête loyale sur les sophismes de Littré. Pour favoriser ce travail intérieur, Lemos apportait les preuves de l'immoralité du « faux disciple ». Teixeira Mendes, ébranlé, lut et médita les œuvres de Comte qu'il s'était jusqu'alors refusé à feuilleter. Bientôt, la Religion de l'Humanité comptait un disciple de plus.

Toutefois Teixeira Mendes, contrairement à son ami, n'apporta pas immédiatement son adhésion à la Société positiviste de Rio. Il lui faisait un grave grief de son inactivité. « La foi qui n'agit point ». Lemos prit alors une initiative qui allait avoir d'heureuses répercussions à Rio, comme à Paris. Le troisième centenaire de la mort de Camoens approchait, Lemos sut en tirer le maximum d'avantages. La glorification des grands hommes n'est-elle pas la forme la plus caractéristique du « culte sociolâtrique » ? Celle de Camoens pouvait intéresser à la fois le Portugal et le Brésil [7]. Lemos représenta à P. Laffitte qu'il serait très opportun de commémorer au sein même du groupe parisien la gloire de Camoens dont l'œuvre est le symbole d'une véritable synthèse occidentale. Lemos se chargerait d'une « appréciation » sur Camoens et la nation portugaise. P. Laffitte accueillit l'idée avec enthousiasme : il fut entendu que, le 10 juin 1880, Lemos, avec la délégation de P. Laffitte, prononcerait un discours sur Camoens au siège sacré du positivisme. Rio ne pouvait rester silencieux alors que Paris célébrait Camoens : Lemos pressa Teixeira Mendes d'organiser une commémoration brésilienne. Elle avait l'extrême avantage de pouvoir revêtir une signification symbolique dont les positivistes feraient ressortir toute la portée : la réconciliation définitive de l'ancienne colonie avec la métropole, grâce au sentiment de la continuité historique. Excellente occasion pour Teixeira Mendes d'agir malgré la somnolence de la Société positiviste dans laquelle il répugnait à entrer malgré sa conversion. Séduit par l'ingénieuse suggestion de son ami, il se mit immédiatement à l'œuvre. Le 17 février 1880, une circulaire était adressée par ses soins à la presse de Rio pour préparer les esprits à la commémoration du tricentenaire de Luiz de Camoens. Le texte de cette circulaire [8] est d'inspiration manifestement positiviste, bien que le nom de Comte ne soit pas cité et que le terme « positivisme » ne soit pas employé. Cette réserve, toute formelle, est significative. Teixeira Mendes

7. Dans ses *Soluções positivas da politica portuguesa* (1880) T. Braga associe le centenaire de Camoens aux idées démocratiques, cf. chap. XIV, p. 355.

8. On trouve ce texte en appendice (p. 73) de *O Culto positivista no Brasil. Indicação sumaria das primeiras celebrações religiosas no Rio de Janeiro, seguida do discurso proferido na Festa Geral da Humanidade, I de Moyse de 93* por R. Teixeira Mendes, Rio, 1881.

n'avait pas encore adhéré à la Société positiviste de Rio et entendait atteindre un public plus large que les positivistes littréistes ou « religieux ». Il a voulu agir en son nom personnel, sans exclure la Société positiviste ni s'inféoder à elle. La commémoration organisée par Teixeira Mendes à Rio, a été moins exclusivement positiviste que celle inspirée par Lemos à Paris, mais sa portée a été plus ample.

Pour « préparer les esprits » à la célébration du tricentenaire de Camoens, la circulaire de Teixeira Mendes remontait, à des considérations d'ordre très général :

> « Tandis que les anciennes religions, abandonnant tout espoir d'atteindre à la domination exclusive à laquelle toutes aspirent à l'origine, s'efforcent de maintenir, pour le moins, le terrain conquis, nous voyons se rapprocher les éléments d'une nouvelle synthèse, relative comme la science qui lui sert de dogme, mais, comme elle, essentiellement humaine et par conséquent universelle »[9].

Si ce point de départ est assez loin de Camoens, il est assez proche de Littré. L'intention de ralliement est visible. Le langage devient un peu plus religieux en invoquant une « nouvelle foi » destinée à remplacer « les vieilles croyances ». « La modificabilité de l'ordre universel », « la planète qui nous sert de siège », « la force sociale, collective dans son origine, mais individuelle dans son exercice », et quelques autres expressions sont sorties de la *Politique positive*, mais parfaitement conciliables avec l'esprit du *Cours*. On franchit « un pas décisif », comme dirait Comte, avec « le culte qui est en train de s'établir à côté du vieux culte théologique, comme à côté de son dogme surgira le principe scientifique, dogme de la nouvelle religion »[10]. Camoens, dont il n'était pas question, est ingénieusement récupéré, parce qu'il eut le bonheur de synthétiser les efforts de nombreuses générations et que deux peuples, dont la solidarité n'a pu être maintenue par les antiques croyances, se trouvent réunis autour de cette gigantesque figure.

La circulaire était signée de Miguel Lemos avec la mention « absent », de Teixeira de Souza, de Alvaro J. de Oliveira, de Cypriano José de Carvalho, de Godofredo José do Patrocinio, et de R. Teixeira Mendes. Tous étaient, dit Lemos, « plus ou moins »[11] positivistes. On serait tenté d'identifier les « moins » comme littréistes et les « plus » comme orthodoxes, si l'on n'avait pas le sentiment que Lemos et Teixeira Mendes englobaient dans la catégorie du « plus ou moins » tous ceux qui n'étaient pas eux. La signature de Benjamin Constant faisait défaut. Selon Teixeira Mendes, il hésita, puis se décida à signer, et enfin reprit sa signature sous prétexte qu'il ne connaissait pas person-

9. *Ibid*., p. 76.

10. *Ibid*., p. 77.

11. *Ibid*., p. 1. Dans son *Resumo cronologico*, R. Teixeira Mendes précise que, parmi les signataires de la circulaire, deux seulement appartenaient à la Société positiviste de Rio, et encore ils n'avaient pas signé à ce titre. La Société était donc étrangère à la manifestation.

nellement tous les signataires et n'appréciait pas le ton que l'un d'eux avait coutume de prendre dans ses articles de presse[12]. Les atermoiements de Benjamin Constant auraient fortement contribué à retarder l'adhésion de Teixeira Mendes à la Société positiviste où figurait cependant Lemos depuis le 9 octobre 1879.

La commémoration du 10 juin 1880, organisée en marge de la Société positiviste, se déroula avec une pompe et un éclat qui autorisèrent tous les espoirs sociolâtriques. Teixeira Mendes en a conservé pieusement le souvenir dans sa première publication « religieuse »[13]. Le Théâtre du Gymnase à Rio, gracieusement concédé à cette occasion, avait été transformé en « temple sociolâtrique ». Les dispositions esthétiques avaient pour objet d'exprimer la continuité et la solidarité humaine. Les drapeaux et la musique concourraient à l'harmonie synthétique du fétichisme, de la théocratie, du catholicisme et des patries modernes. Des morceaux de *O Guarani*, de *Semiramis*, du *Stabat Mater*, agrémentés des hymnes nationaux furent exécutés par l'orchestre. Au fond de la salle se dressait le buste de Camoens, drapé aux couleurs du Portugal et du Brésil. Couronne de lauriers, fleurs artificielles faites de plumes d'oiseaux de la forêt vierge… rien ne manquait au décor. Au-dessus du buste se dressait l'étendard de l'Humanité, avec la devise sacrée du positivisme en lettres d'or sur fond vert, « L'Amour pour principe, l'Ordre pour base, le Progrès pour but ». Au cours de la cérémonie deux discours furent prononcés par Teixeira Mendes[14]. A la tombée de la nuit, les bustes et les drapeaux furent transportés par la jeunesse des écoles à la Bibliothèque Nationale. Une véritable procession sociolâtrique s'organisa par un heureux concours de circonstan-

12. Sur les hésitations de Benjamin Constant à s'associer à la circulaire pour la célébration de Camoens, cf. Teixeira Mendes : *Benjamin Constant. Esboço*…, t. I, p. 225-226. – À la charge de Benjamin Constant, l'auteur ne cesse de relever des traits d'opportunisme et d'inconsistance. Il aurait hésité à signer parce qu'il appartenait à une association de secours mutuels, « La Croix des militaires », dont les règlements prévoyaient la radiation des membres qui abandonneraient la religion catholique. Voir également la réponse de Benjamin Constant au Club Académique positiviste de l'École de Rio (*Ibid*., t. II, p. 191) : elle ne laisse entrevoir aucune adhésion proprement religieuse au positivisme. En 1880, il fut question à la Société positiviste de publier à Rio les « Leçons de calcul arithmétique » de Pierre Laffitte. Benjamin Constant songeait même à faire adopter officiellement le livre par les services de l'instruction publique. Mais un passage de Laffitte sur l'absurdité du dogme catholique de la Trinité était gênant. Benjamin Constant voulut le supprimer. Teixeira Mendes, qui avait réintégré depuis peu la Société, s'y opposa et en appela à Laffitte qui lui donna raison. Benjamin Constant dut s'incliner (*Ibid*., t. I, p. 240-241). – À l'actif de Benjamin Constant, il faut porter le passage suivant de son journal intime daté du 7 juillet 1880 que Teixeira Mendes a l'honnêteté de mentionner : « Cette savante et bienheureuse doctrine [le positivisme] à qui je dois tant de bienfaits, quels que soient les sacrifices qu'elle m'occasionne et que m'impose l'engagement solennel que je prends de suivre et d'accomplir fidèlement ses préceptes dominera éternellement, tant dans ma vie publique que dans ma vie privée, tous mes sentiments et mes actes » (*Ibid*., t. I, p. 237).

13. Cf. les dédicaces lyriques à la mémoire d'Auguste Comte et de la mère de Teixeira Mendes.

14. Le premier discours développait la circulaire. Sur le second, cf. *O Culto positivista*…, p. 8-10.

ces[15]. Tandis que « la marche triomphale » défilait dans les principales rues de la ville, des fenêtres, les femmes lançaient des fleurs. Teixeira Mendes reconnaît que, dans la foule des jeunes gens qui prirent part à cette manifestation nocturne, les positivistes « religieux » étaient rares. Bien que la procession ne puisse être considérée comme « systématiquement » positiviste, elle fut certainement « spontanée » assure-t-il. Pendant la « session religieuse », un « Hymne à l'Humanité », composé par Teixeira de Souza et adapté à la musique de la *Marseillaise*, fut distribué au public[16] tandis que José do Patrocinio récitait une poésie. Un volume des poésies lyriques de Camoens vint consacrer le souvenir de cette mémorable journée. Pour la première fois une ébauche de culte sociolâtrique avait été présentée au peuple ; pour la première fois le drapeau de la Religion de l'Humanité avait participé, à la place d'honneur, à une cérémonie collective. Le succès de cette offensive revenait entièrement à Lemos qui en avait eu l'idée et à Teixeira Mendes qui l'avait exécutée magistralement. La Société positiviste, dépassée par le mouvement, y était restée, en fait, étrangère. La conversion de Lemos portait ses fruits à distance. À partir de ce moment, jusqu'au retour de Lemos (fév. 1881), la Société donna des signes d'une activité renouvelée, sous l'impérieuse impulsion de Teixeira Mendes et de ses amis, régulièrement inscrits parmi les « orthodoxes », après la glorieuse célébration de Camoens[17].

Le 5 septembre 1880 fut célébré publiquement, pour la première fois, l'anniversaire de la mort d'A. Comte. Le président de la Société positiviste avait chargé Teixeira Mendes, la plus brillante recrue du moment, de prononcer le discours officiel[18]. Le 1er janvier 1881, par délégation de J. R. de Mendonça, il célébrait la Fête générale de l'Humanité par un discours sur « Catolicismo da religião positiva »[19]. Le président de la Société positiviste,

15. Le buste, dû à Almeida Reis, devait être déposé à la Bibliothèque Nationale, en attendant la construction d'un temple positiviste. Le transfert devait être fait discrètement par un petit groupe de « croyants ». Le propriétaire du journal *Gazeta de Noticias*, Ferreira de Araujo, décida d'organiser une « marche triomphale ». Elle se transforma « spontanément » en « procession sociolâtrique », cf. *O Culto positivista*, p. 5.

16. « L'Hymne à l'Humanité » est reproduit en appendice de la brochure *O Culto positivista*…, p. 79-83.

17. Teixeira Mendes a longtemps hésité avant de demander son admission à la Société positiviste. Il a cédé aux instances épistolaires de Lemos : cf. APB. *1ère Circ. An*. (1881), p. 27-28 et *Resumo histórico*, p. 26-28. Teixeira Mendes a entraîné avec lui un groupe d'anciens littréistes. La date exacte de leur entrée à la Société positiviste n'est pas indiquée dans les documents de l'APB : elle se situe entre le 10 juin 1880 et le 5 septembre 1880, date à laquelle Teixeira Mendes prononça un discours à la demande de J. R. de Mendonça, à l'occasion du 23e anniversaire de la mort d'Auguste Comte.

18. Cf. *O Culto positivista…,* p. 14-33. Le 23ème anniversaire de la mort d'Auguste Comte fut célébré au club Mozart. La brochure n'en donne pas le texte, mais un compte rendu très développé, fait par Teixeira Mendes lui-même. Il s'agit d'un exposé clair et fidèle des principaux aspects du positivisme religieux (théorie de la prière, des sacrements, de la destination et du mariage, de l'éducation).

19. *Ibid*., p. 35-71 ; le discours insiste sur les notions d'universalité et d'unité dans le positivisme.

visiblement débordé par l'afflux du « sang nouveau », semblait déjà décidé à profiter de toutes les occasions pour se décharger sur Teixeira Mendes des plus importantes missions. L'étoile des « anciens » pâlissait. Le 5 septembre 1880, Benjamin Constant se contentait du discours sur la tombe de O. Guimarães[20]. L'incorporation plénière de Teixeira Mendes par la Société positiviste ne l'empêcha pas de prendre, à titre personnel, et sans doute en liaison avec Lemos encore à Paris, une importante initiative à propos du problème de l'esclavage. Le 30 septembre 1880, il publiait avec Anibal Falcão et Teixeira de Souza des *Apontamentos para a solução do problema social no Brasil* [21]. Le 1er février 1881, Lemos était de retour à Rio de Janeiro. Son arrivée allait ouvrir une ère nouvelle dans l'histoire du positivisme brésilien.

*

L'activité de Lemos à Paris fut considérable. L'année 1878 avait été consacrée tout entière à la libération de l'erreur et à la découverte de la vérité. Sa conversion avait entraîné celle de sa fiancée Albertina Torres de Carvalho[22]. En 1879, Lemos avait repris contact avec la Société positiviste de Rio (4 juin) et y avait été admis le 9 octobre. Au cours de cette année, il s'était maintenu en liaison étroite avec son ami Teixeira Mendes et avait réussi à l'amener à la religion de l'Humanité[23]. Le 11 juillet 1879, Lemos écrivait à ses amis de Rio pour organiser la commémoration du tricentenaire de la mort de Camoens. Le 31 décembre 1879, il prononçait un discours sur la tombe de Comte, au Père-Lachaise.

Lemos eut la grande habileté, après sa conversion, d'assurer sa situation morale auprès de Pierre Laffitte avec la commémoration de Camoens à Paris. Il réintégra la Société positiviste à Rio en bénéficiant du prestige que lui donnaient ses rapports personnels avec le successeur d'Auguste Comte et, mettant à profit la liberté d'action que lui permettait la distance, il sut attirer Teixeira Mendes que devaient suivre la plupart de ses amis littréistes. Sa plus grande habileté fut d'inciter Teixeira Mendes à organiser le Tricentenaire de Camoens à Rio, indépendamment de la Société positiviste. En adhérant à la Société après le 10 juin, Teixeira Mendes et ses amis étaient sûrs de pouvoir y agir en maîtres. Les « orthodoxes » étaient pratiquement vaincus sur leur propre terrain. Les aptitudes manœuvrières de Lemos laissent entière sa sincérité. Elles font partie de son tempérament au même titre que son goût pour une certaine

20. *Ibid*., p. 33.

21. Cf. Miguel Lemos, *O Positivismo e a escravidão moderna*, Rio, 1884, Appendice n° 1, p. 29-38. Voir chap. suivant.

22. *Resumo cronologico*, p. 22.

23. La date n'est pas donnée. Avant le 11 juillet sans doute.

enflure verbale, nullement accompagnée, paraît-il, des qualités d'expression orale correspondantes.

L'année 1879, celle où la foi trouvée a été proclamée, où le persécuteur est venu prendre place parmi les persécutés, s'est achevée par le discours du 31 décembre au cimetière du Père-Lachaise, sur la tombe sacrée. Ce discours, dont Lemos a souligné l'importance, est à la fois une solennelle profession de foi et un engagement, une manière de serment[24]. Lemos avait à ses côtés son compagnon chilien, Jorge Lagarrigue. C'est ce qui lui permettait de commencer son discours comme s'il représentait tous les positivistes du continent antarctique :

> « Maître, en ce jour où l'Église positive célèbre la Fête générale des Morts, tes disciples sud-américains réunis autour de ton tombeau, rappellent avec effusion tout ce qu'ils doivent à ta doctrine et à ton exemple ».

Ils lui doivent d'avoir relié le passé à l'avenir, d'avoir connu le principe sacré de la subordination de l'esprit au cœur, d'avoir pu s'appuyer sur l'exemple d'une vie exemplaire, quoique malheureuse[25]. Ils lui doivent un sens plus réel de la solidarité luso-ibérique et de la continuité historique. La gratitude est stérile sans la consécration. L'œuvre commencée doit être poursuivie[26].

> « Nous prenons aujourd'hui l'engagement solennel de consacrer tout notre dévouement, toute l'énergie de notre être à la propagation de ta doctrine régénératrice. C'est un apostolat plein d'amertume dans le présent, qui nous exposera à toutes les injustices, soit publiques, soit privées et qui nous fera mal comprendre et mal juger souvent, par ceux-là même que nous aimons. N'importe ! Dans cet apostolat même, dans la conviction qu'une religion ne peut être fondée sans l'entier sacrifice de ceux qui en jettent les premières semences, dans la contemplation de l'idéal que nous poursuivons, nous puiserons des encouragements pour ne pas faillir dans cette rude voie. Comme quelqu'un l'a dit : il faut des saints pour une pareille œuvre »[27].

Nul doute que Lemos ait alors prononcé, sur la tombe de Comte, un « vœu » intime qui n'a jamais été démenti.

24. Cf. APB, *1ère Circ. An.* (1881)-1900 (P) App. C, p. 142-143. Le discours de Lemos est reproduit en français in APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1908 (F), App. H, p. 180-187, *ibid.*, p. 32 et note 1. Lemos voit dans son discours l'expression d'un véritable *vœu*, au sens religieux.

25. « En rappelant ton existence objective, ta fermeté inébranlable au milieu des persécutions les plus cruelles, ta sainte résignation pendant de longues années de souffrances intimes, tous nous nous sentons plus forts, et comparant ton supplice avec la grandeur de ta mission, nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître que ta part d'infortune fut mesurée par les proportions de ton génie ». *3ème Circ. An.*, p. 180.

26. *Ibid.*, « Nous tous, grands et petits, qui dans ces temps de scepticisme avons eu l'insigne honneur de connaître et d'accepter la religion universelle, nous avons le devoir de répandre la bonne nouvelle et de répéter comme Saint Paul, à ceux qui ont soif de croyance, aux cœurs déchirés par les conflits suscités entre un dogme qui finit et un autre qui commence : 'votre Dieu inconnu, le voici, nous vous le portons' ».

27. *Ibid.*, p. 181.

L'année 1880 fut celle des dispositions pratiques et des premières réalisations. Une série de « Bulletin du Brésil » dans la *Revue Occidentale* donne à Lemos l'occasion d'aborder quelques problèmes pratiques et d'exercer un premier magistère doctrinal. Le 10 juin 1880, la commémoration de Camoens, célébrée à la fois à Paris et à Rio, fut l'occasion de divers discours. Lemos ne put prononcer le sien à cause d'une indisposition passagère ; il le publia, considérablement augmenté, dans la *Revue Occidentale*, puis en volume[28].

Les articles publiés par Lemos dans la *Revue Occidentale*[29] pendant son séjour à Paris sont empreints d'un esprit concret et pratique qui ne cessera, par la suite, de caractériser les « interventions » positivistes de l'Apostolat brésilien. Peu doués pour la pensée réflexive, avec tout ce qu'elle implique de libre analyse et surtout d'indépendance synthétique, les positivistes de l'Apostolat excellent à articuler sur des situations concrètes des préceptes théoriques dont les principes n'ont plus à être mis en question. On pourrait craindre qu'un passage sans souplesse de la théorie la plus générale à la pratique la plus déterminée apparaisse particulièrement infécond. Il n'en est rien.

À propos de Luis P. Barreto, Lemos témoigne d'une réelle aptitude à la critique dogmatique, c'est-à-dire celle qui s'applique à juger en fonction d'un canon.

La société brésilienne, explique Lemos, est soumise à l'influence de deux sortes de causes perturbatrices : les unes sont générales, les autres particulières. Les premières sont inhérentes à la « situation américaine ». Pays neuf, d'origine occidentale, le Brésil est exposé à l'importation inconsidérée de toutes les « aberrations » que « l'anarchie moderne » favorise aujourd'hui chez tous les peuples plus évolués. Il est indispensable de lutter contre les fausses conceptions du progrès, par lesquelles l'industrialisme effréné de notre époque cherche à exploiter les populations moins avancées. Il est urgent, en particulier, de s'opposer à l'imitation, irrationnelle et pédante, de l'organisation scientifique qui s'éternise en occident et constitue, avec la complicité des académies et du régime universitaire, un des obstacles les plus graves à toute tentative de régénération intellectuelle et morale. Les causes particulières de perturbation sont d'ordre politique et social. Le Brésil fut le seul pays américain qui proclama son indépendance en se constituant en monarchie. Celle-ci eut le mérite d'éviter l'anarchie politique et de sauvegarder l'intégrité de la nation. En 1880, elle dure encore avec Pedro II. Mais le gouvernement impérial manque de consistance. Il a cru bon de pactiser avec l'hypocrisie du régime constitutionnel, il n'a opposé aucune barrière au débordement des médiocrités parlementaires.

28. *Revue Occidentale*, 1880, V, VI et 1881, I, II, et *Luiz de Camoens* par Miguel Lemos, Paris, au siège central du positivisme, 10 rue Monsieur-le-Prince, 92-1880, p. 283 ; 2e édition, *Luis de Camoens, Essai historique*, Publication de l'Église et de l'Apostolat positiviste du Brésil, Rio de Janeiro, 136-1924, p. 297.

29. *Revue Occidentale*, « Bulletin du Brésil », 1880, III, 1881, I. Des extraits de ces articles figurent, en portugais, dans APB. *1ère Circ. An.* (1881)-1900 (P), p. 144-154, App. D.

L'insuffisance politique de l'Empereur a rendu malheureusement possible l'existence d'un parti républicain et surtout d'une opinion républicaine dont la force ne cesse de s'accroître.

> « Je dis *malheureusement*, insiste Lemos, parce qu'il eût été préférable qu'un souverain vraiment homme d'État continue à nous diriger, en attendant la transformation spirituelle que nous poursuivons, base nécessaire de la transformation politique correspondante »[30].

De toute façon, la question du régime politique est posée. Quelle doit être l'attitude des positivistes brésiliens ? Sans dissimuler leur idéal républicain et démocratique, ils pourront rendre de grands services à leur pays. D'un côté, ils conseilleront au peuple le *statu quo*, à titre provisoire, en le prévenant contre les ambitions et les illusions démocratiques ; de l'autre, ils conseilleront à l'Empereur de prendre franchement la direction des affaires, s'il s'en estime capable, et de se libérer des intrigues parlementaires. Que les chambres soient réduites à leurs fonctions budgétaires. Les inspirations politiques doivent être puisées dans la véritable science sociale. Au cas où le dénouement se précipiterait, les positivistes pourront atténuer l'anarchie inhérente à tout changement de régime.

Si l'on se reporte au premier article des *Pequenos ensaios positivistas* de 1877, « O nosso ideal político » qui a la valeur d'un manifeste, on peut mesurer la différence qui sépare le républicanisme prépositiviste de Lemos et ses conceptions politiques de 1880. En 1877, le monarchisme constitutionaliste et le républicanisme démocratique s'excluaient radicalement[31]. La monarchie constitutionnelle ne pouvait subsister sur une équivoque, un *quiproquo*[32] ; ce régime, absurde en théorie, aboutit pratiquement à l'absolutisme par la falsification du système[33]. Un républicanisme, en proclamant la souveraineté populaire comme seule source de toute autorité échappe au « quiproquo historique ». L'idéal politique de la revue *A Idea* et de ses fondateurs, c'est « la démocratie, le gouvernement du peuple par le peuple, expression de toute liberté »[34].

En 1880, Lemos vient de lire la *Politique positive* et l'*Appel aux Conservateurs.* Son républicanisme devient très différent de celui de *A Idea*. Il n'est plus libéral et individualiste. Il ne s'oppose plus immédiatement à la monarchie constitutionnelle, du moins en tant que monarchie. Non seulement il ne répugne pas à un *statu quo* provisoire, mais il en fait une pièce essentielle de son action politique. Il convient de temporiser en utilisant les institutions politiques

30. APB. *1ère Circ. An*., (1881)-1900 (P), p. 147.
31. Lemos, *Pequenos ensaios…*, p. 11.
32. *Ibid*., p. 15.
33. *Ibid*., p. 15.
34. *Ibid*., p. 18.

existantes afin de laisser le temps faire son œuvre et l'opinion publique se pénétrer suffisamment de la saine doctrine. Ce qu'il veut combattre immédiatement, c'est l'aspect constitutionnel et surtout parlementaire de la monarchie : que le monarque s'en affranchisse s'il est capable de gouverner. L'usage du pouvoir personnel devient un devoir. C'est la théorie comtienne de la transition organique appliquée au cas brésilien et à Pedro II. Lemos et ses amis y resteront fidèles[35]. La suite des événements montrera assez l'importance du républicanisme autoritaire et conservateur dans la politique brésilienne pour qu'il soit superflu de souligner l'intérêt de son apparition doctrinaire. À vrai dire, ce n'est pas chez Lemos qu'on la trouve pour la première fois. Le conservatisme républicain caractérisait l'attitude des positivistes « complets » – ou qui s'estimaient tels[36]. Tandis que les littréistes étaient des républicains « radicaux » décidés à hâter la chute de l'Empire, les positivistes « complets », fidèles à la théorie de la transition organique, se montraient plus soucieux d'opportunité et ne voyaient aucune contradiction à se proclamer républicains tout en soutenant l'Empire, à titre provisoire, bien entendu. L'évolution politique de Lemos, pour frappante qu'elle soit, n'en est pas moins conforme à une logique déjà traditionnelle.

La seconde série de « causes perturbatrices » particulières touche à « la question sociale ». En 1880, « la question sociale » c'était le problème de l'esclavage, étroitement lié à celui du travail et de la production. On a vu que la première expression du positivisme pratique au Brésil a porté sur l'esclavage, avec le livre de F. A. Brandão (1865). Au premier rang des questions qui retiennent l'intérêt de Lemos après sa conversion, figure également l'esclavage. Quelques mois plus tard, Teixeira Mendes publiait au Brésil ses *Apontamentos*… Au début de ces notes, il se réfère à Lemos « qui s'occupe en ce moment du même sujet avec le scrupule qu'il exige »[37]. Entre les préoccupations de Lemos à Paris et celles de Teixeira Mendes à Rio, il y a une correspondance évidente. La question de l'esclavage et des rapports de la propagande abolitionniste avec la double action républicaine et positiviste est suffisamment importante pour que nous lui consacrions un chapitre à l'occasion des *Apontamentos*… publiés avant le retour de Lemos et l'organisation de l'Apostolat. Nous réservons donc les considérations de Lemos dans la *Revue*

35. Cf. le manifeste républicain de 1877, signé par Lemos et Teixeira Mendes, in J. M. dos Santos, *Os Republicanos paulistas*, p. 164-165, et APB. *1ère Circ. An.*, p. 145, note 1. La note est datée de 1900. Lemos insiste sur la continuité de sa position politique toujours indépendante des agitations révolutionnaires, même de la fondation de la République le 15 novembre 1889.

36. Cf. Antonio Luiz dos Santos Werneck, *O Positivismo republicano na Academia*, São Paulo, 1880. Bien que la publication de ce livre soit postérieure aux articles de Lemos dans la *Revue Occidentale*, le premier article : « O Partido republicano e o positivismo » date d'août 1879 et se réfère à des articles de J. R. de Mendonça et de L. P. Barreto antérieurs à la conversion de Lemos. Le corps du livre porte sur la question : « O Oportunismo e a Revolução ». Ce sont bien les termes du problème tel que Lemos le pose à Paris.

37. Miguel Lemos, *O Positivismo e a escravidão moderna*, App. I, p. 29.

Occidentale sur « la question sociale » pour le chapitre suivant, car elles ont manifestement inspiré les *Apontamentos*…

Reste à marquer le parallélisme des manifestations en l'honneur de Camoens. On a vu combien, d'après Teixeira Mendes, elles avaient été, à Rio, spectaculaires et « spontanément » sociolâtriques. À Paris, elles eurent un caractère plus « intime », mais, grâce à l'étude de Lemos sur Camoens, elles furent marquées par une importante publication historique qui est loin d'être négligeable. Le livre de Lemos, après l'organisation de l'Apostolat, aura l'honneur d'ouvrir la véritable bibliothèque des publications positivistes officielles. À dire vrai, son intérêt proprement positiviste est limité. Aussi bien, la seconde édition de 1911, toujours en français mais brésilienne, porte-t-elle en sous-titre *Essai historique* qui ne figurait pas dans la première édition parisienne[38]. Toutefois la préface de la première édition contient un rappel de la théorie positive de « l'appréciation ». L'appréciation sociologique, abstraite et concrète, est la fonction sacerdotale. La théocratie l'a systématisée. Après une dégénérescence, pendant la période gréco-romaine, le sacerdoce catholique, au Moyen Age, en a repris possession. Au XIV^{e} siècle, le lien spirituel est rompu. La crise n'a cessé de s'aggraver. Le positivisme vient mettre fin à l'anarchie en proclamant l'indivisibilité des fonctions théoriques du sacerdoce. Toutefois, dans certaines circonstances, et sur l'indication du sacerdoce lui-même, l'office de juge peut-être délégué à un simple apôtre. C'est le cas pour Lemos « appréciant » Camoens.

Lemos n'eut besoin d'aucune délégation particulière pour « apprécier » dans la *Revue Occidentale* les derniers travaux de L. Pereira Barreto : *Positivismo e Teologia* et *Soluções positivas da política brasileira*. Il le fait avec une virulence qui étonne si l'on songe que son adversaire faisait alors partie, comme Lemos, de la Société positiviste de Rio, reconstituée le 5 septembre 1878 sur une base nettement morale et religieuse.

Le livre intitulé *Positivismo e teologia* est un recueil d'articles dont une partie parut dans un journal de São Paulo. Sur les treize articles du recueil, seulement trois, mais les plus importants, sont de L. Pereira Barreto. Le livre est cependant publié sous son seul nom[39]. Les articles de L. P. Barreto ont été écrits en février-mars 1880 et étaient déjà parus dans le journal *A Província de*

38. L'édition de 1880 a été publiée à Paris par les soins de Laffitte. La seconde édition de 1911 a été faite à Rio. La troisième, Rio, 1924, reproduit la seconde.

39. Le recueil contient les articles suivants : « Do Espirito positivista por Augusto Comte », por José Leão (à propos de la publication des notes d'un disciple par J. R. de Mendonça dans la Bibliothèque Util, 1880) ; « Positivismo », por G. N. Morton (II, 20-21 fév. et 18-3-1880) ; « A Proposito do positivismo », por Americano de Campos (14-21 fév. 1880), « O Sr. G. N. Morton e o positivismo » pelo Dr L. P. Barreto (14 fév., 2 et 5 mars 1880). « A Revolução e *O Monitor catholico* » por N. França Leite (*Jornal da Tarde* de 11 de nov. 1879). « O *Monitor catholico* » por N. França Leite (*Jornal da Tarde* de 30 de outobro de 1879). « O Positivismo e *O Monitor catholico* » por N. França Leite (*Jornal da Tarde* de 30 de outobro 1879). « O Positivismo e *O Monitor catholico* » por N. França Leite (*Jornal da Tarde* de 3 dezembro de 1879).

São Paulo ; ils répondaient à ceux du pasteur américain G. N. Morton, qui dirigeait un collège international à Campinas. Comment, demandait-il, Auguste Comte pouvait-il servir de guide alors qu'il était le disciple d'un fou, Saint-Simon, et que lui-même avait été soupçonné de folie par « sa pauvre femme » ? D'ailleurs, sa philosophie ne se préoccupait que de découvrir des lois et méconnaissait toute liberté. Des savants, eux-mêmes libres-penseurs, faisaient peu de cas de l'œuvre scientifique de Comte. On le voit, la critique de G. N. Morton restait fort élémentaire. Un sympathisant positiviste, Americano de Campos, protesta dans *A Província de São Paulo*. Mais ce fut L. Pereira Barreto qui se chargea de la contre-attaque. Son ton n'est pas moins vigoureux que celui de Morton. Dans ses premiers articles, Morton était tenu pour un esprit distingué et un estimable pédagogue ; bientôt il n'était plus qu'un disputeur de mauvaise foi. Dans un effort d'apaisement, L. Pereira Barreto avait proposé l'arbitrage de Miss Martineau, « une chaste et angélique demoiselle ». Morton ne s'en laissa pas imposer par l'autorité de « l'adorable célibataire éduquée avec tous les raffinements de la délicatesse anglaise » ; il lui préféra le témoignage d'Huxley « robuste penseur et investigateur original ». Le Brésilien s'étonna qu'un clergyman puisse se réclamer d'un homme qui n'hésitait pas à faire du singe son ancêtre. On entrevoit le niveau du débat.

La critique de Lemos va droit aux points faibles. L. Pereira Barreto se limite à la question philosophique et ne fait aucune allusion à la systématisation morale du positivisme ; il va jusqu'à dissocier la philosophie positive de la politique positive : il défend énergiquement la première, mais ne prend pas parti au sujet des objections de Littré et de Mill contre la seconde[40]. Son tort a été d'abandonner le point de vue religieux, après l'avoir accepté ; il a glissé du vrai positivisme à un vague scientisme. Lemos attribue cette déviation à une fâcheuse pratique du journalisme – plus tard il verra dans ces positions une variante de « laffittisme ». Autre hérésie que Lemos ne peut tolérer : L. Pereira Barreto place l'Allemagne au-dessus de la France, non seulement du point de vue scientifique, mais encore sur le plan politique. Jamais un positiviste, assure Lemos, même s'il n'accepte que le *Cours de philosophie positive,* ne peut soutenir une thèse aussi contraire à la théorie historique de Comte[41].

Quant au petit volume intitulé *Soluções positivas da política brasileira*, Lemos observe avec raison qu'il n'y est guère question de positivisme. L'héré-

40. Cf. L. P. Barreto, *Positivismo e teologia*, p. 79-80.

41. Cf. *Ibid*., p. 67-68. Selon Barreto, l'Allemagne au XIX^{e} siècle est un exemple de ce que peuvent les efforts humains pour modifier le cours des phénomènes sociologiques tout en obéissant à leurs lois. Entre 1813 et 1870, l'Allemagne a changé du tout au tout parce que la Prusse a su, à l'imitation de la France, adopter une politique éducative efficace. Elle a fini par surpasser la France. Qu'on ne dise pas que, politiquement, elle est inférieure à la France. Le despotisme tapageur de Bismarck ne s'explique que par des causes sociales. Le germanisme de L. P. Barreto est déjà sensible dans le vol. I de *As três filosophias* (1874) ; le vol. II (1876) est plus marqué encore à cet égard (cf. p. 206). Après 1870, le thème de la supériorité allemande sur la France de Napoléon a été général au Brésil, même chez les amis de la France.

sie n'en affleure pas moins partout. Ainsi de l'éloge des États-Unis : le Brésil n'aurait qu'à suivre les traces du géant de l'Amérique du Nord ; la prospérité des États-Unis serait due avant tout à la liberté de penser et à l'égalité totale des droits civils. Lemos ne peut accepter ce cliché mis en vogue par Laboulaye et exploité par les démocrates. Comment chercher un modèle dans l'anarchie industrielle, mentale et morale des États-Unis ? Cette opinion est peut-être celle de L. Pereira Barreto, elle n'est sûrement pas dans la ligne des suggestions positivistes. Les États-Unis n'ont pas une homogénéité suffisante, et rien n'engage à y chercher une ligne de conduite.

> « Nous voulons être une nationalité homogène, écrit Lemos, liée à notre souche européenne par des traditions communes et non une société destinée à être constamment bouleversée au nom du progrès matériel. D'ailleurs toute la supériorité des États-Unis se réduit au développement de l'industrie. Eh bien, il vaut mieux produire moins et posséder des machines moins perfectionnées que de faire du Brésilien lui-même une espèce de machine uniquement préoccupée à gagner de l'argent. L'industrialisme, quand il n'est pas réglé, devient une force immorale et perturbatrice qui, à la longue, peut entraîner la décomposition d'une société »[42].

Pour L. Pereira Barreto, le salut du Brésil devrait être cherché dans un accroissement de la population, dans la diffusion des sciences positives et dans une prospérité matérielle toujours croissante : en un mot, dans une poussée de civilisation. Qui le conteste ? s'exclame Lemos ; mais encore faudrait-il s'entendre sur les véritables valeurs de civilisation. Le gros obstacle à l'accroissement de la population, pour L. Pereira Barreto, résiderait dans les difficultés juridiques que rencontre l'étranger pour obtenir une pleine et entière naturalisation assurant une égalité de droits avec les Brésiliens descendants de portugais. La question religieuse se pose ici : les Brésiliens non-catholiques doivent-ils avoir absolument les mêmes droits que les Brésiliens catholiques ? La réponse est résolument affirmative dans la première étude des *Soluções positivas da política brasileira*. Lemos ne croit pas que la « solution » soit si simple : au Brésil, explique-t-il, « catholique » signifie descendant de Portugais ; ouvrir toute grande la porte des droits politiques aux descendants d'Anglais ou d'Allemands, c'est-à-dire aux non-catholiques, ne serait-ce pas s'aventurer sur une voie dangereuse, celle-là même où se sont engagés les États-Unis dont l'anarchie n'est pas enviable ? Dans la temporisation des hommes d'état, il ne faut pas voir seulement de l'étroitesse ou du fanatisme, mais aussi de la prudence et de la circonspection. Il ne s'ensuit naturellement pas que, pour être un bon citoyen, il faille croire au Pape. La « grande naturalisation », objet de la seconde étude de L. Pereira Barreto, soulève des problèmes analogues. Les réserves de Lemos s'accentuent. La grande naturalisation favorisera l'immigration et par suite l'industrialisation. Soit. « Mais doit-on transformer à nouveau

42. APB. *1ère Circ. An.* (1881)-1900 (P), p. 150.

le Brésil en une colonie de simple exploitation industrielle ? »[43]. Comment espérer que des fils d'étrangers, établis à demeure dans le pays, fourniront immédiatement des forces politiques entièrement utilisables ? Pour qu'elles le soient, il faudrait un minimum de traditions communes qu'on ne peut attendre d'éléments hétérogènes venus au Brésil pour gagner de l'argent et fuir les difficultés du vieux monde. Les liens qui unissent l'homme à la patrie se forment lentement. Seuls, ceux qui sont aptes à aimer leur patrie peuvent être appelés à intervenir dans ses destinées, car il faut aimer véritablement sa patrie pour préférer sa grandeur morale à venir aux améliorations matérielles immédiates, profitables seulement aux individus.

Les outrances de l'auteur des *Soluções*... indignent Lemos. Ne va-t-il pas jusqu'à dire que, loin de redouter une domination des États-Unis sur le Brésil, il la souhaite de tout cœur ! Lemos proteste énergiquement. Les Brésiliens sont-ils un vil troupeau d'esclaves, tout juste bons à être exploités par une race plus forte ? Que L. Pereira Barreto se fasse citoyen des États-Unis s'il lui plaît, mais qu'il ne se prête pas aux convoitises étrangères. D'ailleurs sa position manque de consistance : il souligne l'importance de l'ascendance portugaise, mais s'abandonne au prestige de la civilisation des États-Unis et se prend d'engouement pour « la noble race germanique ». Ces incohérences résultent du journaliste militant. Cette néfaste pratique, si justement dénoncée par A. Comte, a fâcheusement contaminé l'esprit d'un homme qui fut l'un des premiers à vulgariser au Brésil la doctrine régénératrice.

Lancée de la tribune prestigieuse de la *Revue Occidentale*, l'offensive de Lemos, avait un sens : elle voulait ouvrir le procès des orthodoxes inconséquents de la Société positiviste de Rio ; elle apportait une confirmation morale aux répugnances de Teixeira Mendes à y entrer. Lemos se flatte de les avoir combattues et se réjouit de ce qu'elles aient fini par céder, après le 10 juin 1880. En fait, il les jugeait parfaitement légitimes, mais il estimait que Teixeira Mendes et ses amis devaient entrer dans la place. Il se chargeait de la miner à distance. Dans toute cette affaire, Lemos s'est révélé un parfait tacticien : il a su souffler le chaud et le froid avec une habileté peu commune. Ses travaux parisiens eurent le double avantage de préparer un retour prestigieux et de poser les premiers jalons d'une propagande dont il faudra bien reconnaître la continuité et la fermeté.

En 1880 Lemos ne connaissait pas depuis bien longtemps les ouvrages politiques et religieux de Comte. On doit constater cependant que ses considérations et ses critiques restent très fidèles aux enseignements du Maître. Bien qu'elle ne soit pas constamment invoquée, la *Politique positive* est toujours présente, qu'il s'agisse de la transition organique ou des dangers de l'industrialisation anarchique. S'il est vrai que L. Pereira Barreto dans ses *Soluções positivas*… paraît se soucier assez peu des suggestions positivistes, Lemos, par contre, fonde toutes ses critiques sur un sens de l'histoire et de la tradition

43. *Ibid*., p. 152.

authentiquement comtien. Cette aptitude à l'assimilation des thèses du positivisme pratique dans un temps relativement bref est assez remarquable. Elle a été facilitée, sans aucun doute, par une connivence avec les hôtes de la rue Monsieur-le-Prince, eux-mêmes disciples directs de Comte. Quant à Teixeira Mendes, qui a lu et médité la *Politique positive* à Rio, il a fait preuve d'une rapidité d'assimilation au moins égale à celle de Lemos.

Le trait commun à tous les positivistes brésiliens, qu'ils soient littréistes, orthodoxes ou rigoureusement « complets », est leur étonnante aptitude à poser les problèmes concrets de leur pays en fonction des principes positivistes. À cet égard, les articles de Lemos sont remarquables. Même la polémique avec L. Pereira Barreto, qui aurait pu si aisément prendre un tour personnel parfaitement vain, s'élève à des problèmes directement suggérés par la situation brésilienne et en face desquels la réaction de Lemos est bien authentiquement positiviste. Elle implique une connaissance précise du *Système de politique positive*, en particulier pour ce qui touche à l'appréciation de l'industrialisme inhumain.

Les trois années du séjour de Lemos à Paris furent capitales, non seulement pour sa destination spirituelle, mais aussi pour sa formation intellectuelle. De 23 à 26 ans, il acquit une maturité « occidentale » dont le groupe positiviste de Rio avait déjà mesuré l'action et qui allait, au retour, lui conférer une écrasante supériorité, en dépit de sa jeunesse. La consécration sacramentelle qu'il devait recevoir du « successeur d'Auguste Comte » acheva d'assurer son autorité spirituelle.

Deux mois avant son départ pour le Brésil, Lemos fit une visite personnelle à Pierre Laffitte, à son domicile de la rue d'Assas. Au cours de la conversation, Laffitte proposa de lui conférer le titre d'Aspirant au Sacerdoce de l'Humanité. Lemos n'avait rien sollicité, ni même suggéré. Il ne put cacher sa surprise ; il ne se sentait pas digne d'une telle confiance : avait-il les qualités nécessaires à des fonctions si élevées et si délicates ? Laffitte insista. Lemos se retrancha derrière son âge : il n'avait pas encore 26 ans, or Auguste Comte lui-même avait prescrit un âge plus avancé pour l'accès à de telles fonctions. Laffitte parut s'étonner de l'âge de Lemos ; sa maturité l'avait abusé. Mais ce n'était pas là un obstacle insurmontable. Le successeur de Comte pouvait prendre sur lui de déroger exceptionnellement à la règle. Ébranlé, Lemos demanda à réfléchir. Quelques jours plus tard, il retourna chez Laffitte pour lui faire part de son acceptation. Il eut soin de préciser qu'il n'avait pas l'espoir d'accéder au Sacerdoce, mais qu'il estimait que sa consécration à l'Apostolat pourrait lui être d'un grand secours pour mener à bien l'action positiviste au Brésil. Laffitte se réjouit de ces dispositions et lui demanda de lui adresser, pour la bonne forme, une candidature officielle, que Lemos formula dans une longue lettre où il donnait un récit de sa vie et précisait les circonstances de sa vocation[44]. Le

44. APB., *4ème Circ. An.* (1884)-1895 (F), p. 14-16.

sacrement de la Destination lui fut conféré, dans « l'appartement sacré », le jour de son anniversaire, le 25 novembre 1880. Il avait exactement 26 ans.

*

Le 1er février 1881, Miguel Lemos rentrait à Rio. Il savait où il allait. Sa providence personnelle avait su collaborer suffisamment avec les effets de la grâce pour que l'avenir prochain trouvât dans le passé immédiat les premiers jalons de sa destinée spirituelle. Lemos se sentait prêt à porter son évangile en terre païenne. Il ne se doutait pas encore des circonstances qui allaient favoriser sa vocation, ni de l'épreuve qui devait la consacrer.

Chapitre 2

La campagne anti-esclavagiste et les premières interventions positivistes

Si le premier livre ouvertement positiviste dû à un Brésilien traite de l'esclavage et propose des mesures propres à assurer sa disparition, il ne faudrait pas croire que les positivistes furent les initiateurs de la campagne anti-esclavagiste. Ils participèrent cependant activement au mouvement qui aboutit à l'abolition en 1888. Ils s'attachèrent à justifier idéologiquement leurs positions en se référant aux analyses sociologiques de Comte sur l'esclavage et à la doctrine, plus vaste, de l'incorporation du prolétariat à la société moderne. Ils posèrent le problème dans toute son ampleur et ne dévièrent jamais de leurs principes. Leur position sur les devoirs concrets des positivistes à l'égard de l'esclavage est à l'origine du schisme de 1883 avec P. Laffitte et le Centre de Paris. C'est dire que la question de l'esclavage tient une grande place dans l'histoire du positivisme brésilien. Mais la réciproque n'est pas aussi incontestable. On ne peut pas dire que le positivisme brésilien ait exercé une action décisive sur l'abolition de l'esclavage. En examinant le bilan de l'Apostolat, on verra qu'il reste mesuré. Qu'il nous suffise, pour l'instant, de préciser les positions de Lemos sur l'esclavage en 1880, et de dire en quoi consiste la première intervention de Teixeira Mendes[1].

*

Lemos identifie la question sociale à la question de l'esclavage[2]. Par le crime de nos pères, nous avons hérité d'une des plus grandes aberrations des temps modernes. L'esclavage moderne ne se justifie pas, contrairement à

1. Sur le mouvement anti-esclavagiste au Brésil avant 1870, cf. José Maria dos Santos, *Os Republicanos paulistas e a abolição*, 1942, p. 13-21. L'interdiction de traiter des esclaves est effective depuis 1850 ; la loi du ventre libre date de 1871.

2. La question de l'esclavage n'a jamais été au Brésil une question de race, mais une question de classe, cf. J. M. dos Santos, *op. cit.*, p. 22. Pour l'analyse de Lemos sur « la question sociale » nous suivons le texte portugais de l'APB. *2ème Circ. An.*

l'esclavage antique. Le catholicisme, faible et décadent, ne peut s'opposer à ce honteux trafic : il semble même croire que les maux qui en résultent pourraient être compensés par la conversion de quelques milliers de Noirs. Les Indiens – autre aspect de la « question sociale » qui retiendra par la suite l'attention des positivistes – que les Européens avaient réussi à fixer dans des villages et qu'ils employaient à des travaux agricoles, ne tardèrent pas à disparaître, écrasés par le travail et les maladies, et surtout complètement désorientés par la perturbation morale résultée du passage de leur conception « ingénue » à la civilisation monothéiste. Ceux qui ne voulurent pas se soumettre se réfugièrent dans les forêts de l'intérieur où ils attendent encore « qu'une doctrine vraiment réelle et relative les incorpore à la population européenne ». Pour subvenir aux besoins de la main-d'œuvre, on dut recourir à l'esclavage. Mais à mesure que l'opinion publique exigeait l'abolition, la situation créée par l'esclavage soulevait les pires difficultés. L'exemple des États-Unis vint accroître cette appréhension. La loi du « ventre libre » de 1871 voulait instituer une abolition progressive : elle décrétait libres tous les enfants d'esclaves nés depuis la promulgation de la loi, à condition toutefois que les nouveaux libérés demeurent sous la tutelle de leurs maîtres jusqu'à leur majorité. Cette solution, bien peu satisfaisante, avait le grave inconvénient de soumettre à une éducation d'esclaves les jeunes noirs appelés à la liberté. Il ne suffit point d'appeler à la liberté, il faut encore éduquer en vue de la liberté. À cet égard, des devoirs précis attendent les positivistes.

> « On voit ici combien il est regrettable que la nouvelle religion ne puisse encore, comme celles qui l'ont précédée, envoyer à ces populations, au développement très inégal, des missionnaires qui, joignant au dévouement des anciens prêtres catholiques les lumières scientifiques suffisantes, auraient préparé et effectué cette opération »[3].

Malheureusement nous n'en sommes pas là. La seule chose que les positivistes brésiliens puissent et doivent faire dans les conditions actuelles des travailleurs noirs, c'est enseigner aux patrons les nouveaux devoirs qui leur incombent, relativement à leurs protégés.

> « Ce serait une excellente occasion de faire connaître nos théories économiques en même temps que nos théories morales éveillant chez les grands propriétaires (*fazendeiros*) le sens social trop peu développé, en raison de l'isolement auquel les contraint l'immensité de leurs domaines »[4].

En mai 1880 Lemos voit bien dans le problème de l'esclavage l'essentiel du problème social. Il ne parle pas d'abolition immédiate et semble disposé à

3. L'entreprise du général Rondon, positiviste rallié à l'Apostolat, répondra en partie de ce vœu.

4. APB. *1ère Circ. An*. (1881)-1900 (P), p. 147. À propos de la loi du ventre libre, Lemos se réfère à F. A. Brandão en regrettant que les hommes d'État n'aient pas voulu adopter ses suggestions. Une note de 1900 revient sur cette appréciation favorable.

chercher une solution dans le sens d'une action éducative et missionnaire. On pourrait la concevoir sur une large échelle auprès des populations arriérées. Mais la Religion de l'Humanité n'est pas encore ce stade. L'action positiviste doit se porter vers les maîtres, les « patrons », afin de leur enseigner leur devoir à l'égard de l'éducation qu'ils doivent aux jeunes générations affranchies.

Le problème de l'esclavage est lié à celui de la main-d'œuvre. Pour résoudre celui-ci, ne peut-on faire appel à l'immigration dirigée ? N'est-ce point servir la cause de l'abolition que de travailler à lever la principale difficulté soulevée par la suppression du travail servile ? Les considérations de Lemos rejoignent ici ses critiques à L. Pereira Barreto au sujet de la « grande naturalisation ». La Chambre avait voté les fonds destinés à favoriser une immigration de travailleurs chinois : un émissaire avait déjà été envoyé à Pékin, pour signer un accord avec l'Empereur de Chine. On invoque le progrès et la fraternité des races ; on prétend que le système des « coolies » sera la meilleure transition entre l'esclavage et le travail libre. Les positivistes ne peuvent que s'élever contre de tels sophismes. Peu suspects de préjugés de races, ils demandent seulement qu'on tienne compte de la différence des civilisations et qu'on ne se plaise pas à introduire sans discernement des éléments raciaux nouveaux qui viendront transformer et compliquer des problèmes déjà assez difficiles à résoudre. Il est urgent d'éclairer l'opinion sur les dangers d'une invasion jaune, solution paresseuse d'un problème qui n'a pas encore été posé dans ses vrais termes[5].

*

Par un phénomène de synchronisme, qui trouve un précédent dans la double commémoration de Camoens, au moment où Lemos exposait le « problème social » brésilien aux lecteurs de la *Revue Occidentale*, Teixeira Mendes songeait à Rio à ses *Apontamentos para a solução do problema social no Brasil*. Ils parurent d'abord dans la *Gazeta da Tarde* du 8 octobre 1880, puis dans une brochure datée du 20 septembre 1880. Entièrement rédigés par Teixeira Mendes, ils sont également signés par A. Falcão et Teixeira de Souza[6].

L'initiative, sans doute provoquée par Lemos[7], ne doit pas être considérée comme une manifestation de la Société positiviste, bien que Teixeira Mendes

5. La question de l'immigration chinoise sera reprise dans une brochure spéciale (voir plus loin).

6. Cf. A. Falcão, *Formula da civilização brasileira*, ed. Guanabara, Rio, 1933, Prefácio biográfico de Luiz A. Falcão, p. 10-76.

7. Dès le début des *Apontamentos*… Teixeira Mendes souligne le caractère hâtif de ses « notes ». Rien n'explique cette hâte hors le désir de publier avant le retour de Lemos. Il importait que cette nouvelle initiative fut prise hors de la *Société positiviste*. Son succès ne pouvait qu'affaiblir l'autorité de ses dirigeants et préparer la conquête du pouvoir spirituel par Lemos.

en fît alors partie. Comme pour Camoens, il s'agit d'une intervention personnelle. Elle comporte des considérations générales suivies d'une série de huit propositions présentées comme « Bases d'un projet abolitionniste ». La justification sociologique et doctrinale des Bases contraste par sa rigueur avec les développements ingénieux, mais un peu lâches parfois, de Lemos. Dès 1880, Teixeira Mendes adopte un style d'expression et de pensée auquel il restera fidèle.

Au Brésil, explique-t-il, la grande masse des producteurs est encore en état d'esclavage. Dans le reste de l'Occident, elle n'est que « campée » suivant la forte expression de Comte. Entre l'état d'esclavage et celui de « campement » il y a sans doute un abîme ; mais il ne faut pas croire que l'émancipation de l'esclave résolve le problème social. Il est indispensable de ne jamais oublier le caractère synthétique des problèmes humains. Une seule fin doit prévaloir : la réorganisation de la société. Pour aborder avec efficacité les problèmes que nous a légués le passé, il faut avoir une notion claire de l'existence collective. Le régime industriel tend à remplacer le régime militaire. Mais le cas brésilien se complique du fait que le producteur est en même temps l'esclave, ce qui est dégradant à la fois pour lui et pour les détenteurs du capital humain. Comme partout, le point de vue politique est insuffisant. Seuls des principes moraux peuvent satisfaire aux exigences de la situation. Les décrets ne servent de rien pour résoudre les difficultés si l'on n'y ajoute l'indispensable formation de conviction commune qui, réagissant sur les sentiments, modifie les actes. Ces convictions communes ne peuvent s'imposer d'un jour à l'autre. Ce n'est pas à dire que les pouvoirs publics n'aient pas à intervenir, d'autant plus qu'aujourd'hui l'accord est fait sur la révoltante immoralité de l'esclavage. Le gouvernement doit systématiser la réaction de l'ensemble sur les parties dans l'organisme social : il manquerait à sa destination si, au mépris des lois sociologiques, il persistait à faire peser sur la nation entière les conséquences d'une institution universellement condamnée. Voyons donc les principes qui doivent fonder et guider une telle intervention avant de mentionner les mesures qu'exige le cas considéré.

La société, comme toutes les existences, présente certaines relations constantes de succession et de ressemblance entre les phénomènes qu'on peut observer en elle. Ses relations constituent les lois sociologiques. Négligeant toute question relative à l'origine et au mode essentiel de production des phénomènes, il faut examiner l'ensemble des faits historiques et, par leur confrontation, induire les lois qui président à l'organisme humain. Une fois déterminées, ces lois permettront l'emploi rationnel de nos forces morales, intellectuelles et pratiques afin de ménager à tous la plus grande somme de biens. Avec cette méthode, l'homme d'État pourra élever la politique au degré de rationalité déjà atteint par les arts industriels. Dans les questions sociales, l'amour de l'Humanité doit servir d'impulsion, mais la raison éclairée doit guider notre manière d'agir.

Toute intervention dans les phénomènes humains doit compter avec les lenteurs inhérentes aux processus pratiques, particulièrement à ceux qui portent sur un domaine très complexe. Avant que les sciences physiques se soient constituées, les hommes ont réalisé empiriquement certains instruments dont ils savaient se servir en obéissant inconsciemment aux lois qu'ils ignoraient. Mais la société varie et les dispositions prises pour une époque peuvent ne plus convenir en d'autres temps : si l'on maintient les anciennes institutions, on va à l'encontre des lois naturelles. Les conditions de chaque époque déterminent la *légitimité* d'une mesure politique. La *légalité* est constituée par l'ensemble des déterminations prises ou acceptées par les hommes à une époque donnée. L'appréciation d'un problème politique exige :

1) la connaissance des lois sociales comme base des mesures adoptées dans l'*abstrait* ;

2) l'examen des conditions de chaque cas pour déterminer les mesures légitimes, c'est-à-dire, opportunes ;

3) la sagesse de ne pas sous-estimer le facteur temps, essentiel dans tous les arts et spécialement en politique.

Comment se pose le problème politique en régime industriel ? Dominés par les impulsions égoïstes, les efforts industriels sont d'abord contraires à la solution altruiste du problème humain : chacun travaille pour soi. Comment passe-t-on d'une existence égoïste à une existence altruiste ? Pour le comprendre, il faut recourir à deux lois mises en lumière par A. Comte : d'abord l'homme est capable de produire plus qu'il ne consomme ; ensuite les matières premières peuvent être conservées pendant un temps plus long que celui qui serait nécessaire pour les renouveler. De ces deux faits généraux – ou lois – résultent la possibilité de l'*accumulation*, grâce à laquelle chaque génération peut conserver pour la suivante l'excédent de sa production. Ainsi s'est constitué le *capital humain*, ferment essentiel de l'existence collective. La possibilité de l'accumulation assure le développement altruiste de l'activité. Chaque homme produisant plus qu'il ne faut pour lui-même, peut consacrer ses efforts à produire pour autrui. Mais si ces lois expliquent l'accumulation, elles ne l'assurent pas. Ici, doit intervenir « systématiquement » l'Humanité. D'où la nécessité de l'*appropriation* et de la *transmission*. Toutes deux, garanties par la société, ne peuvent avoir cependant un caractère absolu. L'origine du capital est sociale, sa conservation implique un concours social. Sa destination doit être aussi sociale. L'emploi social du capital exige que les propriétaires consacrent leur profit à l'entretien des agents qui le produisent et à l'acquisition de leurs instruments de production, en se réservant seulement une part dûment déterminée. C'est à cette condition que la société peut garantir à quelques-uns de ses membres l'administration du capital humain. Mais une réserve importante est nécessaire. Une fois démontrée la concentration des capitaux indispensable à leur emploi collectif, le positivisme pose en principe le respect de la propriété. Il ne s'agit pas de savoir en quelles mains se trouve le capital, mais seulement

de moraliser l'emploi qu'en fait le propriétaire effectif. Pour que cet emploi soit juste, il suffit de la pression d'une opinion publique fortement organisée. Elle ne peut l'être que par l'existence d'une doctrine acceptée par tous et d'un pouvoir qui prononce des jugements au nom de cette doctrine, mais sans recourir à des moyens matériels de contraintes. Un autre principe de la concentration des capitaux doit être cherché dans la théorie positive des forces sociales : toute force sociale est collective dans son origine, mais, pour être efficace, elle doit s'exprimer par un organe individuel.

À la lumière de ces directives, on peut poser et résoudre le problème social brésilien. Tout d'abord, l'homme ne peut être considéré propriétaire de personne. Le *producteur* du capital humain ne peut en aucune façon se confondre avec le *produit* de son travail, c'est-à-dire son action réelle et utile sur le monde extérieur. Il importe donc d'écarter les considérations sophistiques d'un égoïsme dépravé qui dénoncerait dans les mesures à prendre une atteinte à la propriété : *une telle propriété n'existe pas*. Ce dont il s'agit, c'est d'incorporer le producteur dans la société moderne. Au Brésil, il est esclave ; il importe avant tout de le libérer. Voilà les vrais termes du problème. Il peut y avoir des divergences de vues sur les moyens à adopter pour atteindre un semblable but ; mais on ne doit en aucun cas prendre en considération la ruine possible d'une poignée d'« esclavocrates ». La nation, qui a supporté une guerre de cinq ans parce que l'*honneur national* l'exigeait, ne peut reculer devant les exigences de l'*honneur de l'Humanité* [8]. Il faut donc adopter les mesures qui puissent assurer la transformation du travailleur esclave, *en l'incorporant à la société brésilienne*. C'est la nécessité de cette incorporation qui distingue la manière dont se pose le problème de l'esclavage au Brésil de celle dont il s'est posé aux États-Unis.

Les signataires des *Apontamentos*… estiment de leur devoir d'en appeler à celui qui dirige effectivement la politique brésilienne, D. Pedro II. C'est lui qui gouverne le pays. Qu'il assume franchement la dictature. Il n'importe pas de savoir qui dirige les destinées du pays, mais seulement d'exiger que celui qui les dirige, quel qu'il soit, obéisse aux nécessités de son temps. La dictature républicaine est une nécessité au Brésil. Les parlements manifestent une incapacité qui n'a d'égale que leur anarchie. Que l'Empereur sache se hausser au niveau de son siècle. Qu'il prenne pour exemple Frédéric II. Sinon il sera responsable de l'anarchie matérielle qui se prépare.

Suivent les « Bases d'un projet abolitionniste » en huit points.

1) Suppression immédiate du régime esclavagiste.

2) Fixation au sol de l'ancien travailleur esclave sous la direction respective de ses maîtres actuels.

3) Suppression des châtiments corporels et de toute la législation spéciale.

8. Allusion à la guerre du Paraguay. Sur son importance pour le progrès des idées abolitionnistes, cf. J. M. dos Santos, *Os republicanos…*, p. 27-44.

4) Constitution d'un régime moral par l'adoption systématique de la monogamie.
5) Par voie de conséquence, suppression des habitations communes par la généralisation de la vie de famille.
6) Détermination du nombre d'heures de travail quotidien en réservant le septième jour au repos, sans restriction.
7) Création d'écoles d'instruction primaire, entretenues dans les centres agricoles, aux frais des grands propriétaires ruraux.
8) Déduction d'une part des gains pour l'établissement d'un salaire raisonnable.

Nous avons voulu suivre la justification des *Apontamentos*... parce qu'elle illustre pour la première fois la manière de Teixeira Mendes, plus doctrinale et plus rigoureuse que celle de Lemos. Il faut reconnaître que l'originalité en est médiocre. La première partie s'inspire de Pierre Laffitte, la seconde est empruntée directement à Comte. Jamais une idée n'est poussée au-delà de sa compréhension originelle et élémentaire. Le mérite de l'auteur réside dans la clarté. Il a incontestablement lu et compris la *Politique positive*. Cependant le passage de la théorie générale à la pratique brésilienne pourrait être mieux justifié ; les divers points des « Bases » sont plus juxtaposés que rationnellement enchaînés.

Teixeira Mendes s'inspire manifestement de F. A. Brandão, en particulier dans son second point. Il ne peut être compris que si l'on se réfère au livre de ce dernier qui, en bon positiviste, maintient le principe de la propriété [9] et propose entre l'état d'esclavage et celui de libération une transition sociale et économique. Les propriétaires d'esclaves seraient obligés, par la loi, de leur assurer un salaire, de leur fournir les instruments de travail les plus élémentaires afin de ménager leurs efforts, de leur épargner tout châtiment corporel, de préciser le nombre d'heures correspondant au prix de leur liberté en tenant compte de leur âge de façon à ce que chaque esclave puisse racheter sa liberté par son travail[10]. Les esclaves libérés seraient ensuite engagés comme colons. Leurs enfants, pendant un certain temps, seraient encore considérés comme des esclaves ou simplement les travailleurs soumis à leurs anciens maîtres. Puis, ils seraient tenus pour libres, mais assujettis à l'égard des colons, en raison de leur incapacité à se diriger eux-mêmes. Le premier pas à risquer, c'est l'institution légale d'une sorte d'*esclavage de la glèbe par l'interdiction absolue de vendre un seul esclave*. Pour F. A. Brandão le servage et la transition nécessaire entre l'esclavage et la libération définitive.

On comprend mieux l'esprit du projet abolitionniste de Teixeira Mendes. Son premier point – « suppression immédiate du régime esclavagiste » – donne

9. F. A. Brandão, *A Escravatura no Brasil*, p. 60-61. R. Teixeira Mendes admet aussi le principe de la propriété, mais n'accepte pas qu'elle puisse porter sur l'homme.

10. Prenant un exemple concret, F. A. Brandão estime le délai de libération à 10 ou 15 ans, *Ibid*., p. 65.

l'impression d'une mesure radicale. Certaines formules de l'introduction doctrinale paraissent la confirmer : « l'homme ne peut être considéré comme la propriété de personne […] la ruine possible d'une poignée d'esclavocrates ne doit prévaloir en aucun cas ». Si des subventions peuvent être prévues pour faciliter aux maîtres d'esclaves les difficultés économiques de la période transitoire, elles ne seront jamais considérées comme des indemnisations[11]. Cependant le second point, « la fixation au sol », reprend très nettement le projet de F. A. Brandão : c'est le servage. Mais tandis que, pour celui-ci, il était destiné au rachat de la liberté qui impliquait la reconnaissance du droit de propriété pour les possesseurs d'esclaves, chez Teixeira Mendes, le servage semble avoir principalement pour objet de permettre l'éducation de l'ancien esclave et l'apprentissage de la liberté. Ainsi les *Apontamentos…* acceptent le principe du servage transitoire ; mais en le présentant de telle façon que jamais l'idée d'un droit de propriété de l'homme sur l'homme puisse paraître légitime. L'obligation pour les propriétaires de veiller à l'instruction de leurs « ex-travailleurs esclaves » (l'auteur n'ose pas les appeler *serfs*) et d'en assumer la charge est plus proche des principes positivistes que le « rachat de la liberté ». L'originalité de Teixeira Mendes, réduite au minimum quand il résume Comte, réapparaît dans son effort d'adaptation concrète. Elle consiste 1) à chercher une conciliation entre la condamnation formelle de l'esclavage et la nécessité de mesures transitoires pour sa liquidation ; 2) à voir dans l'esclavage un cas du problème de l'incorporation du travailleur dans la société moderne.

En 1884 Miguel Lemos, dans sa brochure *O Positivismo e a escravidão moderna,* réédite les *Apontamentos…* de 1880, mais il en condamne formellement le deuxième point « la fixation au sol de l'ex-esclave »[12]. Cette condamnation est justifiée à la page précédente à propos de F. A. Brandão qui eut le grave tort d'admettre l'inviolabilité de la prétendue propriété esclavagiste et de proposer la transformation de l'actuel esclave en serf de la glèbe. Cette solution, séduisante à première vue, impliquerait l'existence d'un pouvoir spirituel qui fût en mesure de servir d'intermédiaire naturel entre les maîtres et les serfs. Tant qu'un tel pouvoir fera défaut, les serfs ne seront pas dans une situation plus normale que les esclaves. En tronquant le projet de Teixeira Mendes de son second point, Lemos semble croire qu'il peut subsister intégralement ; en réalité, sans ce second point, qui seul établit le mode de transition, les autres mesures n'ont plus de sens. L'objection tirée de l'absence d'un pouvoir spirituel vaut pour tout projet admettant les principes positivistes, puisque, selon eux, toute intervention doit au préalable s'appuyer sur l'opinion qui ne peut être formée que par l'action d'un pouvoir spirituel. En fait, Lemos élague du projet de Teixeira Mendes ce qu'il doit le plus manifestement à F. A. Brandão parce qu'il pense que celui-ci n'avait pas compris la nécessité d'un pouvoir

11. *Ibid*., p. 36, note. Comte admettait le principe de l'indemnisation (cf. *SPP*, IV, p. 520).
12. Lemos, *O Positivismo e a escravidão moderna*, p. 11.

spirituel. Ceci nous renvoie à l'installation spirituelle de Lemos et à la crise du schisme.

*

Pour ce qui est de l'esclavage, on doit constater que, si les positivistes occupent une place très honorable parmi les propagandistes de l'abolitionnisme, leurs suggestions concrètes, en 1880, restent peu utilisables. Par la suite ils n'ont cessé « d'intervenir ». On verra dans quelle mesure on peut admettre que ces interventions idéologiques ont pu exercer une influence effective sur le cours des événements[13].

13. Pour une appréciation sur l'intérêt sociologique de la propagande du positivisme contre l'esclavage, cf. Roger Bastide, « El Positivismo brasileiro y la incorporación del proletariado de color a la civilización occidental », in *Revista Mexicana de Sociología*, sept.-dec. 1946, p. 371-388.

CHAPITRE 3

L'ÉDIFICATION D'UNE ÉGLISE ET LE BON COMBAT DE LA FOI

À peine débarqué à Rio, Lemos se jeta dans l'action.

Le 20 mars 1881, avec une délégation spéciale de Laffitte, il fit une conférence pour célébrer le centenaire de Turgot au Salon Bevilaqua. Il attira un public nombreux vivement intéressé par la nouvelle religion.

À la suite de cette manifestation, le rédacteur en chef de la *Gazeta de Notícias* proposa à Lemos d'ouvrir dans son journal une rubrique régulière intitulée « Centro Positivista » où les membres de la Société positiviste pourraient, aussi souvent qu'ils le jugeraient utile, exposer les divers aspects de leur doctrine, rectifier les appréciations erronées et surtout intervenir opportunément dans les discussions d'intérêt public. Après avoir consulté ses collègues, Lemos accepta la proposition[1]. Toutefois, dans une lettre au directeur du journal, il tient à préciser dans quelles limites les positivistes entendaient utiliser la presse pour la diffusion de leur doctrine. Cette lettre fut publiée dans le journal[2].

Lemos ne cachait pas qu'il tenait le journalisme en médiocre estime.

> « Comme vous le savez, expliquait-il, le positivisme est un système complet d'idées qui se propose de coordonner la totalité de notre existence intellectuelle, active et affective, après avoir résolu le problème religieux dont la solution n'avait été qu'ébauchée par les religions antérieures. Dans sa conquête, graduelle et lente, le positivisme ne peut procéder que de deux manières : ou déterminer directement la conversion des individus, destinés par leurs qualités de cœur, d'intelligence et d'activité à préparer et à diriger son triomphe, ou chercher à modifier les opinions communes de la majorité des esprits dans le sens que la science sociale a tracé à notre marche évolutive. Cette dernière opération présente deux aspects distincts et presque toujours connexes. Nous pouvons exercer une

1. Par la suite, Lemos désavoua cette collaboration avec la presse et la considéra comme une grave déviation due à l'influence du « latitudinarisme de la direction laffittienne ». Après le retour de la stricte orthodoxie, Lemos et ses amis n'utilisèrent jamais la presse que sous la forme de communiqués payants (*a pedido*).

2. La lettre de Lemos est reproduite dans APB. *1ère Circ. An.* (1881)-1900 (P), p. 81-83. Lemos y attache un intérêt doctrinal, parce que, dès 1880, elle précise les rapports des « vrais » positivistes et de la presse.

> influence efficace sur le public en général, soit en proposant à son acceptation celles de nos idées qui se trouvent être déjà les plus mûres et les plus en harmonie avec les tendances actuelles, soit en intervenant prudemment et opportunément toutes les fois qu'il pourra y avoir nécessité de rectifier les mouvements anarchiques ou rétrogrades qui agitent si souvent les sociétés sans boussole ou les déviations qui menacent de détruire, sous prétexte d'ordre et de progrès, toutes les richesses du capital social de l'humanité ».

En quoi peut donc consister la collaboration positiviste dans la presse ?

> « Sans donner à notre collaboration un caractère périodique incompatible avec nos habitudes, nous pourrons, chaque fois que l'exigera l'importance d'une question à débattre, l'opportunité d'une réforme ou la nécessité de rectifier un point de doctrine, recourir à la presse quotidienne et proposer au public nos solutions […]. L'unique mission de journalisme, quant à la marche générale des idées, ne peut consister qu'en une aide généreuse pour la circulation des idées et l'appui matériel offert aux tentatives de réorganisation universelle. Issu des nouvelles conditions de liberté qui ont coïncidé avec la décadence du pouvoir spirituel de l'ancien régime, le journalisme, sans se faire des illusions puériles sur la nature provisoire de sa fonction, doit concourir dignement à l'avènement de la doctrine destinée à clôturer l'interrègne spirituel où nous nous trouvons ».

Ces commentaires sur le journalisme restent très fidèles aux prescriptions du Maître. Lemos, encore simple membre de la Société positiviste, jouissait d'un prestige qui l'amenait à parler au nom de ses confrères. Il avait acquis pendant son séjour à Paris une rare maîtrise à manier le vocabulaire positiviste et à donner à l'expression de ses idées un tour comtien.

L'alternance d'un duo que la mort seule devait suspendre, désignait Teixeira Mendes pour donner une suite à la déclaration de principe de Lemos. Il publia donc trois articles sur la *Théorie positive du Calendrier* à l'occasion d'une réforme proposée par le Dr Castro Lopes[3].

O Culto positivista no Brasil, précédemment mentionné, avec les informations sur la célébration de Camoens et deux discours de Teixeira Mendes parurent vers la même époque. Peu de temps auparavant étaient sorties des presses les *Leçons de calcul arithmétique* de P. Laffitte, rédigé en français pas Ch. Jeannolle[4]. En dépit de ces publications, l'activité de la Société positiviste laissait à désirer. Il est vraisemblable que ses membres fondateurs étaient à la fois impressionnés et partagés devant les initiatives synchronisées de Lemos et

3. Ces articles furent édités en brochure par les soins des positivistes de São Paulo en 1900. Le Calendrier avait été publié pour la première fois au Brésil en 1877 par Lemos avec d'expresses réserves, cf. *supra*.

4. Après la rupture avec Laffitte, Lemos tint à dégager sa responsabilité dans la publication de ce « mauvais livre ». Elle avait été décidée avant son retour à Rio et contrairement à son avis. Elle avait donné lieu, on s'en souvient, à une discussion pénible entre Teixeira Mendes et Benjamin Constant. Après avoir pris la direction du Centre positiviste de Rio, et avoir rompu avec Laffitte, Lemos et ses amis assumèrent cependant la charge matérielle de l'édition. Mais Lemos fit détruire le stock des « mauvais livres », cf. APB. *5ème Circ. An*., (1885)-1887. (F), p. 33-34.

Teixeira Mendes[5]. Leur caractère personnel ne devait pas leur échapper. Avant le retour de Lemos, la Société, assure-t-il, ne s'était réunie que deux fois : le jour de sa fondation et à l'occasion du 23ème anniversaire de la mort d'A. Comte[6]. Lemos obtint que la Société convoque ses membres chaque semaine, le dimanche, dans une salle de la rue do Carmo qui se trouva rapidement trop petite.

*

Les nécessités de la propagande et la part très active qu'y prenait Lemos entraînèrent une importante décision, grosse de conséquences. Depuis sa seconde conversion à Paris et sa réintégration dans la Société positiviste, Lemos s'était acquis une autorité exceptionnelle. Son retour à Rio avec la consécration officielle de P. Laffitte ne pouvait que le porter à la Présidence. Joaquim Ribeiro de Mendonça, le premier président de la Société, le comprit spontanément : il estima de son devoir de transmettre ses fonctions à Lemos. J. R. de Mendonça, souvent absent de Rio, retenu dans sa *fazenda* à Jacarahy, déplorait de ne pouvoir donner à la Société l'impulsion qui lui était nécessaire. Il n'avait accepté la présidence qu'avec l'intention de s'en démettre dès qu'il se trouverait quelqu'un capable de l'exercer d'une manière plus « systématique ». Il estimait que Lemos remplissaient ces conditions ; il décida de le désigner comme son successeur « suivant les règles positivistes d'après lesquelles celui qui exerce une fonction indique sous sa responsabilité et avec la sanction de l'opinion publique, celui qui doit lui succéder »[7]. La transmission des pouvoirs eut lieu le 11 mai 1881, au cours d'une réunion spéciale de la Société positiviste. Après avoir reçu de J. R. Mendonça la présidence effective, Lemos proposa que le président sortant fut promu à l'honorariat. Ces changements reçurent l'approbation spéciale de P. Laffitte qui en donna acte dans la *Revue Occidentale* du 1er juillet 1881. Dans une lettre particulière à Lemos, P. Laffitte lui conférait le titre de Directeur « provisoire » du positivisme au Brésil. Le qualificatif s'expliquait par l'âge de Lemos, par son grade d'aspirant et par les conditions encore incertaines de la propagande systématique au Brésil[8].

5. Il faut signaler la brochure de J. R. de Mendonça dont ne parle pas Lemos : *Apontamentos, noticias e observações para servirem a História do Fetichismo*, São Paulo, 1881, 115 pages. L'auteur se réclame de Comte et de Laffitte et flétrit le « matérialiste » Littré. La brochure ne porte pas d'autre date que 1881. Il n'est pas possible de savoir si elle est antérieure ou postérieure à l'accès de Lemos à la présidence de la *Société positiviste*. L'exposé de J. R. de Mendonça est beaucoup moins ferme et précis que ceux de Lemos et Teixeira Mendes.

6. Lemos exagère l'inactivité de la Société. Il oublie au moins une troisième réunion, celle du 1er janvier 1880 pour la *Fête générale de l'Humanité* où Teixeira Mendes parla sur « O Catholicismo da religião positiva ».

7. APB. *1ère Circ. An.* (1881)-1900 (P), p. 32.

8. *Ibid*., Annexes D et E, p. 83.

Le premier acte présidentiel de Lemos consista à rédiger de nouveaux statuts, non pas dictés par les circonstances comme les anciens, mais inspirés des principes du positivisme et tout spécialement des instructions formulées par Comte pour la Société positiviste de Paris[9].

Il fallait avant tout préciser les pouvoirs du président. La tradition sud-américaine et les principes positivistes ne portaient guère Lemos à sacrifier au préjugé libéral d'une présidence de type parlementaire, sans possibilité d'initiative et simplement mandaté par une majorité défiante. L'autorité du nouveau président portera sur toutes les questions touchant aux intérêts matériels et spirituels de la Société. Le président devait être le seul responsable de la vie du groupe. À l'appui de sa conception, Lemos invoquait la *9ème Circulaire* de Laffitte :

> « Pour nous, y lisait-on, tout pouvoir suppose la confiance chez ceux qui l'ont accepté et la responsabilité chez ceux qui l'exercent. Tous les positivistes savent qu'une force sociale, si limité que soit le cercle de son action, ne demeure stable que si elle s'incarne dans un organe unique. Ceci posé, le Président prendra toutes les mesures sous sa propre responsabilité […]. Les fonctions du président consistent à centraliser autant que possible tous les efforts de propagande et d'installation de la nouvelle école ».

L'attention du président se porte aussitôt sur le problème financier. Lemos décida que les contributions des membres seraient libres et que leurs destinations resteraient placées sous son entière responsabilité. En fait, elle était double : les dépenses de la propagande au Brésil et la contribution annuelle à l'Église de Paris. Les dépenses affectées aux publications dépendraient d'un « fonds typographique ».

Il était urgent par ailleurs de grouper tous les positivistes. Beaucoup habitaient les Provinces. Il fallait obtenir leur adhésion au Centre de Rio. Dans cette intention, Lemos modifia l'appellation de la Société positiviste de Rio pour en faire le Centre positiviste brésilien ou l'Église positiviste brésilienne[10]. L'objectif était double : former des croyants et agir sur l'opinion publique. Ces fins devaient être atteintes par trois moyens : développer le culte, organiser l'enseignement, saisir toutes les occasions pour « intervenir » dans les affaires publiques, c'est-à-dire faire connaître à l'opinion le point de vue positiviste.

9. Cf. le texte de Comte : *Le Fondateur de la société positiviste à quiconque désire s'y incorporer* (8 mars 1848) : Lemos le donne en portugais dans APB. *1ère Circ. An.* (1881), p. 115-123. Teixeira Mendes le reproduit en français à la suite de sa brochure, *La Situation actuelle du positivisme. Réponse au Dr Audiffrent*, 1895, p. 97-107. L'Apostolat brésilien a toujours attaché à ce document une grande importance et le tient pour sa « charte fondamentale » (cf. Lemos, *op. cit.*, p. 34, note 1 (1900). Nous n'avons pas le texte du règlement interne de la société après sa refonte par Lemos en 1881 ; les documents de l'APB ne l'ont pas publié. Les premiers statuts du Centre n'ont été rendus publics qu'en 1885 avec le rapport de 1883, *3ème Circ. An.*

10. On constate un certain flottement dans la dénomination du groupe positiviste de Rio. Bien que « Centre » dès 1881, le groupement continue à s'appeler « Société ». L'expression « Église », officielle en 1881, n'est devenue usuelle qu'avec la refonte du Statut en 1891. Quant à l'expression « Apostolat », elle date de la *1ère Circulaire annuelle* (1881).

Selon Lemos, le moment, était particulièrement favorable à une action positiviste. Auguste Comte lui-même n'avait-il pas prévu que le triomphe le plus rapide du positivisme se constaterait d'abord chez les nations sud-américaines, synthèse de deux éléments ibériques[11] ?

Une action efficace impliquait des liens plus étroits entre les membres de la communauté positiviste. Lemos instaura le régime des réunions hebdomadaires. Elles furent fixées au mercredi soir, comme à Paris, du temps d'Auguste Comte. Outre les indispensables échanges de vues qu'elles facilitaient, il fallait organiser la Bibliothèque positiviste recommandée par le Maître et centraliser la vente des premières publications de la propagande. Grâce à une contribution extraordinaire de chaque membre, le 11 juillet 1881, le Centre positiviste put s'installer provisoirement, 7 rue Ouvidor à Rio, et acquérir un modeste mobilier.

*

11. Cf. Comte, *SPP*, IV, p. 488-489. « Les dispositions spécialement favorables à l'ascendant politique et religieux du positivisme y [dans l'Amérique ibérique] sont autant temporelles que spirituelles ». Sur les circonstances sociales favorables au succès du positivisme au Brésil on se reportera avec profit aux lignes suivantes de Lemos : même en faisant la part du lyrisme, on doit leur reconnaître une réelle perspicacité. « Nées de la même civilisation occidentale, mais sans les obstacles rétrogrades qui, dans le vieux monde, s'opposent à la victoire de la nouvelle foi, sans clergé puissant de corporation scientifique dominante, sans traditions parlementaires ni industrialisme oppresseur et déréglé, les nations sud-américaines présentent, du point de vue temporel comme du point de vue spirituel, les meilleures conditions pour l'acceptation de la doctrine régénératrice. Filles des chevaleresques compatriotes du Cid, de Nuno Alvares, de Cervantès et de Camoens, elles conservent en dépit des déchets immigratoires, toute la puissance de l'enthousiasme méridional qui les porte à sympathiser spontanément avec une religion qui vient revivifier le sentiment affaibli par les doutes révolutionnaires en exaltant les vives clartés de la science positive. La race des fervents adorateurs du type idéal de Marie doit nécessairement accueillir avec sympathie la religion qui vient fonder le culte de la femme et proclamer la suprématie de l'amour. Nos progrès confirment pleinement la prophétie du Maître. Le Brésil, entre toutes les nations ibériques, apparaît comme le cas le plus favorable à l'ascendant de la nouvelle doctrine. En effet, nos classes libérales, profondément progressistes, ouvertes à toutes les innovations, dominées seulement par un déisme vague, se trouvent complètement émancipées de toute emprise ecclésiastique. Cette disponibilité de notre bourgeoisie est si manifeste qu'ici le danger, au contraire de ce qui se passe en Europe, ne résulte pas d'une résistance rétrograde, mais au contraire d'une extrême facilité à accepter tout ce qui se prêche de nouveau. Toutes les institutions qui, dans le vieux monde, sont les bastions de la réaction métaphysique et théologique, journalisme, académie, parlement, monarchie, clergé officiel, revêtent ici un aspect particulier qui provient des conditions sociales précédemment mentionnées. Ces divers éléments, sans être très différents au fond des organismes analogues d'Europe, sont très susceptibles d'être modifiés et d'aider, directement ou indirectement, plus ou moins suivant le cas, à la victoire de la nouvelle religion. D'un autre côté, la situation de notre prolétariat, d'origine servile ou migratoire, ne nous offre pas l'équivalent du prolétariat occidental, surtout de celui qu'on trouve dans les grandes villes de France. Au Brésil la marche doit être inverse. Nous devons nous adresser d'abord aux classes libérales dont la conversion entraînera nécessairement l'acceptation du positivisme par le peuple. Dans l'Europe occidentale au contraire, c'est au prolétariat qu'il incombe de déterminer la régénération intégrale ». APB. *1ère Circ*. *An* . (1881)-1900, p. 36-37.

L'ascension de Lemos n'alla pas sans soulever quelques commentaires désobligeants, soit parmi les littréistes irréductibles, comme on pouvait s'y attendre, soit parmi les orthodoxes de la première heure, surclassés par ce jeune Aspirant de 26 ans qui avait su s'imposer avec une rare maîtrise. Pour discrète qu'elle fût, cette opposition ne resta pas inaperçue de Lemos. Il en trouva une expression anonyme dans un article du *Cruzeiro* qu'il attribua sans hésitation à L. Pereira Barreto[12]. Comme cet article s'appuyait sur un discours du professeur anglais Beesley publié dans la *Revue Occidentale*[13], Lemos cru devoir saisir Laffitte de l'incident. Il le fit dans un long Post-scriptum à une lettre écrite « deux mois et quelques jours » après l'installation du nouveau président, soit aux environs du 15 juillet[14]. L'article du *Cruzeiro* contestait la nécessité d'une organisation positiviste et reléguait au second plan le système politique et religieux d'Auguste Comte. Il louait Littré et donnait L. P. Barreto pour le vrai chef du positivisme au Brésil, l'associant à Th. Braga au Portugal, à Beesley et Bridges en Angleterre et à Laffitte en France. Il laissait entendre que la Société positiviste de Rio était composée d'exaltés dont l'imprudence risquait de compromettre l'avenir du positivisme au Brésil. Cette « divagation journalistique » n'aurait sans doute aucune importance, estimait Lemos, si elle ne se réclamait du discours de Beesley reproduit dans la *Revue Occidentale*. Cet article, assure Lemos, fit la plus fâcheuse impression sur les « vrais positivistes ». Beesley n'allait-t-il pas jusqu'à dire :

> « Il faudrait être doué d'une imagination bien prosaïque pour supposer que Comte ait jamais eu la pensée qu'une société prendrait le quatrième volume de sa *Politique positive* pour son *Lévitique*. Il savait trop bien qu'on ne compose un *Lévitique* que longtemps après que les règles qu'il décrit se soient spontanément développées » [15].

Ce passage, estime Lemos, est en contradiction formelle avec les enseignements de Comte et de son successeur. Comment dégager, comme le voudrait Beesley, les principes fondamentaux du positivisme dont l'adoption caractériserait les vrais positivistes ? Chacun choisirait à sa fantaisie ! Ne doit être considéré comme positiviste que celui qui admet l'œuvre entière de Comte et, par conséquent, l'organisation politique et sociale tracée par le Maître. « L'avenir normal construit par Comte est-il, oui ou non, une prévision scien-

12. Lemos ne signale cet incident que dans sa *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 43-49. C'est gratuitement qu'il attribue l'article incriminé à L. P. Barreto – il est vrai que celui-ci l'eût sans doute approuvé. L'incident est curieux, car il annonce, dès 1881, la rupture avec Laffitte. C'est bien pour cela que Lemos y revient en 1885 après la rupture. Les circulaires antérieures à la rupture (1881-1882) ne disent mot de l'incident, sans doute parce que la lettre de Lemos à Laffitte mettait en cause L. P. Barreto.

13. *Revue Occidentale*, juin 1881, « De quelques aspects publics du positivisme », discours prononcé à Londres, le 1er janvier 1881.

14. Cette précision permet de dater l'article du *Cruzeiro,* publié la veille de la lettre de Lemos.

15. APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 44.

tifique, déduite de la connaissance des lois du passé » demande Lemos, et de répondre :

> « Oui, dussions-nous mériter le reproche d'imagination prosaïque, ce qui n'est guère probable chez les descendants des Portugais et des Espagnols, nous affirmons que, pour nous, le quatrième volume de la *Politique positive* est notre *Lévitique*, Lévitique scientifique aussi certain pour nous que la géométrie. Si cela n'était pas, la constitution de la sociologie comme science positive aurait été manquée par Auguste Comte. Un Lévitique théologique ne peut, sans doute, s'écrire que longtemps après que les règles qu'il décrit se sont spontanément développées, car nous savons que, quoique sous forme de révélations divines, la découverte de ces règles a été le fruit d'un long et lent empirisme, mais nous savons aussi que la prévision scientifique épargne les tâtonnements du commencement. Ainsi, les règles décrites dans le quatrième volume de la *Politique* (lequel comprend aussi la *théorie du présent*) sont pour nous rigoureusement scientifiques et, comme telle, leur application doit être poursuivie comme l'application d'un théorème de géométrie *dont on possède déjà la démonstration*, sans nullement commencer à mettre en doute la vérité. Cette manière dangereusement vague de comprendre ce qu'est un positiviste, et qui justifie d'avance toutes les révoltes de l'orgueil individuel, est en opposition formelle avec la tradition et l'enseignement d'Auguste Comte que vous développez avec une si admirable continuité. On peut être plus ou moins positiviste, comme il y a des lignes plus ou moins droites, mais de même que la ligne droite est une chose bien définie et précise, de même le positiviste est un type bien caractérisé et précis » [16].

Dans son discours Beesley avait touché à la question du culte public positiviste : il se montrait peu favorable aux essais de culte positiviste[17]. Lemos estime que cette réserve, encore qu'elle aille au-devant des préventions de Laffitte lui-même, était excessive. Prudence ne veut pas dire inaction : il faut savoir profiter des éléments préexistants dans les diverses populations d'Occident.

> « Dans nos populations méridionales, qui aiment les fêtes, les discours éloquents, la poésie, la musique, mettons-nous de côté ces moyens précieux de propagande ? Ici les fêtes, les beaux discours ne sont pas le privilège de l'Église catholique. Ces pratiques sont passées dans nos moeurs, elles sont populaires et laïques. Nous mettons à profit ces dispositions pour propager notre doctrine. Les fêtes de Camoens, de Turgot, de Calderón, célébrées chez nous sont là pour démontrer les excellents résultats de cette politique. Je crois qu'une propagande qui ne profiterait pas sagement (comme a fait du reste le catholicisme) de ces dispositions propres à chaque pays, pour les faire servir au triomphe de la nouvelle religion, commettrait une faute grave ».

Ce copieux Post-scriptum, écrit moins d'un an après avoir reçu le sacrement de la Destination des mains mêmes de Laffitte, ne brille pas par un excès de

16. *Ibid*., p. 46.

17. Beesley songeait à Congreve qui s'était séparé en 1877 de Laffitte sur la question du culte.

« vénération » à l'égard du successeur d'Auguste Comte. Le jeune Aspirant, en critiquant Beesley, atteint le directeur de la *Revue Occidentale* qui avait accueilli si inconsidérément un discours douteux. En faisant part à Laffitte de ses soupçons sur l'anonyme du *Cruzeiro*, Lemos tente de le mettre en contradiction avec lui-même : cette même *Revue Occidentale* qui réserve une place d'honneur à Beesley n'avait-elle pas accepté six mois auparavant, la critique de L. Pereira Barreto ?

Dès 1881, l'orthodoxie de Lemos avait trouvé sa formule. La *Politique positive* était bel et bien un Lévitique : « un Lévitique scientifique aussi certain que la géométrie ». À peine consacré, l'Aspirant dépassait son Grand-Pontife. En avait-il conscience ? Cacha-t-il son jeu pour mieux amener la rupture ? Il ne le semble pas. L'action l'absorbait tout entier. C'est à travers elle que se poseront les problèmes de doctrine.

*

Entre l'élévation de Lemos à la présidence (11 mai 1881) et l'installation rue Ouvidor (11 juillet) le Centre n'avait pas chômé. Dès le 8 mai – trois jours avant le transfert des pouvoirs – Teixeira Mendes commençait, dans la salle du Lycée des Arts et Métiers (*Liceu de Artes e Officios*) un cours hebdomadaire où il exposait chaque dimanche, pour les débutants, l'ensemble du positivisme, en prenant pour base didactique le *Catéchisme*.

Le deuxième centenaire de Calderón de la Barca allait bientôt fournir à l'Église naissante une occasion de poursuivre les essais de culte sociolâtrique. Le 25 mai 1881, dans la grande salle du Congrès brésilien, la mémoire de Calderón de la Barca était l'objet d'un hommage solennel par le truchement du poète Teixeira de Souza, devant plus de 500 personnes et en présence de l'Ambassadeur d'Espagne[18]. Miguel Lemos présidait, assisté de Benjamin Constant. Il ouvrit la séance par une prière positiviste que l'assemblée écouta debout. Après la conférence, Lemos saisit l'occasion que lui offrait un public où dominait l'élément féminin pour adresser « aux soeurs de Clotilde » un appel particulièrement pressant[19]. Les commémorations tenaient autant de l'enseignement que du culte. Indépendamment de « l'appréciation » toutes les opportunités étaient mises à profit pour répandre la doctrine et proclamer ses bienfaits.

18. *« Calderón de la Barca. Conferencia lida na sessão sociolatrica da Sociedade positivista do Rio de Janeiro em commemoração do bi-centenario do poeta, na noite do 5 de São Paulo de 93 »* (25 mai 1881) pelo Dr Teixeira de Souza, Rio. 93-1881. Le même jour une commémoration analogue avait lieu à Paris et à Londres.

19. « On peut dire qu'une religion ne triomphe qu'avec l'appui des femmes, disait Lemos. Eh bien, le positivisme compte sur cet appui. Quand la femme saura qu'il y a une doctrine aussi réelle que sympathique qui en finit avec l'antagonisme religieux existant aujourd'hui entre elle et l'homme […] alors elle abandonnera, sans regret, le voile fragile du théologisme où elle cherchait refuge pour son cœur et elle viendra à nous ». *Ibid*., p. 10-11.

Parallèlement aux manifestations sociolâtriques et doctrinales, il parut urgent à Lemos de faire un exposé de la vie et des travaux d'Auguste Comte, encore très mal connu du public brésilien. La mort récente de Littré (1881) avait donné à la presse l'occasion de reprendre – pour en souligner l'importance – le cas du « faux disciple » et de marquer, avec plus ou moins de bonheur, les raisons de cette dissidence. Adepte repenti du littréisme, Lemos, remué dans sa conscience, éprouva comme un besoin de réparation publique envers le Maître dont il avait, sous l'influence néfaste du « faiseur de dictionnaire », méconnu la véritable grandeur. Ces sentiments l'incitèrent à donner six conférences sur Comte dans la salle du Lycée des Arts et Métiers, les 16, 24, 29 juin et 3, 10, 17 juillet 1881. Lemos a laissé un aperçu analytique de ces conférences [20]. Les sommaires montrent l'étendue de l'information du jeune Directeur provisoire ainsi que l'habileté de sa prédication documentaire. Lemos savait exactement de quoi il parlait, il avait du positivisme une connaissance d'ensemble et se rendait clairement compte des rapports entre les besoins concrets de son pays et les solutions positivistes. Il sut mener de front l'histoire de la « vie privée » de Comte et celle de sa « vie publique ». La place accordée aux dernières conceptions est soigneusement mesurée. Les phases sentimentales et passionnelles sont habilement amenées. Rien ne manque des éléments propres à tout drame héroïque et mystique : le héros bafoué et méconnu, la femme fatale et l'ange gardien, le disciple traître, le petit groupe des fidèles jusqu'à la mort, les humbles plus grands que tous par le cœur, l'indignité des institutions humaines qui prétendent administrer la justice, l'apparente défaite du martyr, brisé « prématurément », son triomphe posthume, sa sainteté « subjective » et l'avènement prochain d'un monde régénéré par la victoire d'une sagesse qui, aux yeux des ignorants et des méchants, passe pour une folie. La dernière conférence eut lieu le 17 juillet.

Trois jours auparavant, le 14 juillet, en une session extraordinaire, la Société positiviste célébrait l'anniversaire de la prise de la Bastille. En ouvrant la séance, Lemos rappela tout ce que le Brésil devait à « la glorieuse Patrie de Danton » qui avait été à la fois le théâtre de la « Grande Crise » et celui de la « Grande Reconstruction ». On donna lecture – en toute solennité – d'une page de Comte sur la Révolution française et d'un chapitre de Michelet sur la prise de la Bastille. La cérémonie se termina par l'inauguration d'un portrait du Dr Robinet, l'historien positiviste de Danton. Cette première commémoration au Brésil du 14 juillet marque une date plus importante qu'on ne pourrait le croire : sous l'influence directe des positivistes, lors de la fondation de la République (1889), cette date fut considérée par décret comme une fête nationale brésilienne. Elle le resta jusqu'en 1930. C'est sous le signe de Comte que la prise de la Bastille fut officiellement célébrée au Brésil pendant 40 ans.

20. APB. *1ère Circ. An.* (1881)-1900 (P), p. 40-44.

Cette période mesure le cycle d'une présence à laquelle la gloire de Comte n'est pas étrangère.

En terminant sa série de conférences, Lemos donnait un aperçu des questions du jour à propos desquelles une intervention positiviste était urgente et se manifesterait dans un prochain d'avenir. En 1880 et 1881, dans la *Revue Occidentale,* il avait déjà signalé quelques-unes des questions pratiques dignes d'occuper l'Apostolat. En mai 1880 et janvier 1881, à propos de L. P. Barreto et de ses *Soluções positivistas da política brasileira*, il avait soulevé le problème de l'immigration. C'est sur cette question que le Centre positiviste devait faire porter sa première intervention publique.

*

Depuis quelques temps l'introduction de colons chinois au Brésil préoccupait l'opinion. La loi Paranhos, dite du ventre libre (1871) avait tari la source naturelle de la main-d'œuvre servile. Quelques grands propriétaires préconisaient le recours aux travailleurs chinois comme étape transitoire entre le régime servile et celui du travail libre. L'immigration chinoise aurait eu l'avantage de pallier les inconvénients de la loi Paranhos et de favoriser l'illusion qu'une transition était possible entre les deux régimes, servile et libre, sans qu'il soit nécessaire de décréter une abolition radicale.

Le ministère Sinimbu, dévoué aux intérêts des grands propriétaires, organisa une mission qui devait être envoyée en Chine pour négocier le recrutement de travailleurs chinois au Brésil, sous le couvert d'un « traité de commerce amical ». Sur ces entrefaites, le ministère Sinimbu tomba, et fut remplacé par le ministère Saraiva qui prit à son compte le projet de son prédécesseur. L'Empereur de Chine se montra très réservé et les pourparlers n'aboutissaient pas lorsqu'un fait nouveau vint passionner l'opinion.

Le consul général du Brésil à New York, Salvador de Mendonça, en congé à Rio, donna une conférence sur les problèmes de la main-d'œuvre et de l'immigration au Brésil. Ce diplomate avait écrit un livre à l'instigation directe et ouverte du ministère Sinimbu, pour défendre le principe d'une immigration chinoise au Brésil[21] ; il y préconisait, avec cynisme, une utilisation du « matériel » chinois. Le conférencier se borna à répéter les thèses de son livre en les présentant avec plus d'impudeur encore. Il n'hésitait pas à conseiller une exploitation systématique de l'homme par l'homme ; il demandait que les futurs colons fussent soumis à un régime d'exception qui équivalait à un esclavage d'un type nouveau. Chemin faisant, il s'était lancé dans une apologie des États-Unis qui, disait-il, eurent le bon sens de détruire systématiquement les races inférieures pour assurer la domination exclusive du blanc. Dans le public

21. *Trabalhadores asiaticos*, por Salvador de Mendonça, Consul geral do Brasil nos Estados-Unidos. Obra mandada publicar pelo Exmo. Conselheiro João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu, Presidente do Conselho de ministros, New-York, 1880.

qui écoutait ces propos figurait un ministre du gouvernement. Personne n'intervint.

En lisant dans la presse le compte-rendu de la conférence, Lemos fut indigné et décida de protester. Le lendemain 22 juillet 1881, une proclamation de Lemos, signée par la plupart de ses coreligionnaires parut dans tous les journaux de Rio et impressionna vivement l'opinion[22]. Les positivistes s'y élevaient contre le consul qui avait eu l'audace de faire étalage d'un avilissant mépris pour les travailleurs asiatiques, les comparant à des instruments de production à bon compte et les tenant pour indignes de naturalisation. Ces thèses inhumaines étaient accompagnées d'une apologie de la politique la plus immorale qu'ait enfanté, à l'égard des races de civilisation différente, l'industrialisme déréglé. Pour que de telles paroles n'aient pas suscité une protestation immédiate, il fallait que la « dégradation industrialiste » fut déjà singulièrement avancée. Les positivistes tenaient à protester contre une politique exclusivement mercantile où tout est subordonné à l'avidité sans limites de ceux qui tiennent la production industrialiste pour l'unique fin de la vie humaine. Combien étaient supérieurs ces missionnaires catholiques qui, dans leurs relations avec les « infidèles », se préoccupaient moins de production à bon marché et un peu plus de la situation morale et sociale des individus. Lemos jugeait déplorable qu'un ministre, d'un pays qui vient de signer un traité « de commerce et d'amitié » avec l'Empereur de Chine, ait donné l'appui de son autorité, par sa présence silencieuse, à des injures adressées à une nation amie. Et les positivistes de conclure :

> « Nous sommes certains que nous trouverons un écho chez tous ceux qui placent les intérêts généraux de l'humanité au-dessus des intérêts particuliers d'un pays, chez tous ceux qui ne confondent pas le bonheur et la grandeur de la patrie avec la satisfaction égoïste de quelques individus »[23].

Pour donner à leurs protestations le maximum d'efficacité, les signataires résolurent d'envoyer à l'Ambassadeur de Chine à Londres une traduction française du résumé de la scandaleuse conférence. Dès le 5 novembre 1881, ils constituèrent un véritable dossier de l'affaire à l'intention de l'Ambassadeur[24].

22. APB. *1ère Circ. An*. (1881)-1900 (P), p. 84. La proclamation était signée par Miguel Lemos, Quirino dos Santos, R. Teixeira Mendes, Honorino G. Pinheiro, D. Teixeira de Souza, Calisto de Paula Souza, Godofredo José Furtado, Cipriano Jorge de Carvalho, Anibal Falcão. On notera l'absence des signatures de Benjamin Constant et de J. R. de Mendonça.

23. *Idem*.

24. L'introduction au dossier fut imprimée sous le titre de *Immigração chineza, mensagem a S. Ex. o Embaixador do Celeste Imperio junto aos governos de França e Inglaterra*, Rio, 5 nov. 1881. On y trouve une documentation fort intéressante sur la discussion de la mission chinoise au Parlement en 1879, sur le livre de Salvador de Mendonça et sa conférence de Rio, ainsi que des extraits de l'article de Lemos, en 1880 dans la *Revue Occidentale* et un aperçu des interventions positivistes internationales en France et en Angleterre. Cette brochure, très énergique, précise les prétentions positivistes devant l'expansionnisme international du capitalisme. Les gouvernements occidentaux sont présentés comme « les instruments conscients ou inconscients d'un groupe d'hommes pour lesquels sont licites tous les moyens d'enrichissement » (p. 17). Le rapport entre le projet d'immigration et le problème de l'esclavage au Brésil est nettement indiqué (p. 9).

Cette protestation, directement acheminée par l'entremise de J. Lagarrigue aux autorités compétentes, ouvrait la série des interventions positivistes. Il est difficile d'estimer leur efficacité. Il est vraisemblable que les documents précis soumis à l'ambassadeur de Chine à Londres ont été transmis, par l'intéressé, à son gouvernement.

Les interventions positivistes peuvent paraître assez hétérogènes et subordonnées par les circonstances plus que par des préoccupations de propagande doctrinale. En fait, elles sont toujours solidement justifiées en droit et s'inspirent explicitement de principes fondamentaux toujours formulés et commentés[25]. L'intervention sur la question chinoise, par exemple, est associée au principe de la subordination de la politique à la morale. Lemos s'apprêtait à poursuivre sa campagne par une série de conférences sur la civilisation chinoise et la question de l'immigration, quand le nouveau président du Conseil des ministres se déclara, dans son programme, adversaire décidé de toute mesure tendant à favoriser une immigration de cet ordre. Les positivistes se plurent à penser que leur intervention n'avait pas été vaine. Il n'est pas sûr qu'ils aient eu tort. Nationale et « planétaire », l'intervention contre l'immigration chinoise avait voulu toucher à la fois les pouvoirs publics brésiliens, la cour de Pékin et l'Ambassade de Paris et de Londres, sans parler de l'opinion publique. Dès leur première intervention, les positivistes brésiliens s'habituent à penser, non seulement sous l'angle de la « continuité historique », mais encore avec une ampleur géographique à la taille du Grand-Fétiche. Pour eux, le temps est sans coupures et l'espace sans frontières. Cependant, la réalité nationale n'en est que plus solidement affirmée.

Peu de jours après la publication du message sur l'immigration chinoise, le 12 novembre 1881, Lemos lançait une circulaire en faveur d'une souscription pour une statue de Danton à Arcy-sur-Aube[26]. L'action positiviste entendait dominer les limites de l'espace et du temps.

*

L'intervention des positivistes dans les affaires publiques devait les amener à prendre position à l'égard des partis politiques et à adopter une position doctrinale devant la fonction électorale. Depuis le *Manifeste républicain* du 3 décembre 1870, l'opposition ouverte à l'Empire n'avait cessé de s'affirmer, au moins chez les libéraux et les intellectuels. Lors de la campagne électorale de 1881, le Parti républicain de Rio décida de présenter un candidat dans le seul but de compter ses amis et de faire connaître son programme.

25. APB. *1ère Circ. An.* (1881)-1900 (P), p. 46.
26. *Ibid.*, p. 106.

Qu'allaient faire les positivistes ? Comme citoyens et électeurs, il se devaient d'intervenir, mais ils ne pouvaient adhérer, sans réserve, au mouvement républicain[27], imbu de « métaphysique révolutionnaire » et de « l'illusion démocratique » d'après laquelle « la constitution politique de la société peut se fonder sur la prédominance du nombre ». Toutefois, se disaient Lemos et ses amis, le vote est l'unique moyen de choisir les « fonctionnaires »[28] publics et l'on doit admettre une période de transition. Voter peut donc être un devoir de citoyen. Le positivisme n'est-il pas une religion civique ? Pourtant, Lemos ajoutait une importante réserve : il pensait que les chefs spirituels du positivisme, tenus de renoncer à tout pouvoir politique, au sens strict, doivent, par cela même, s'abstenir du vote. Par la suite, Lemos se montra beaucoup plus rigoureux et considéra que tout positiviste, qu'il soit simple adepte ou chef spirituel, devait rester étranger au vote. Mais en 1881 Lemos estima devoir donner à ses « subordonnés spirituels » des directives électorales : il n'hésita pas à inviter ses amis à soutenir le parti républicain.

Une même aspiration unissait les positivistes et les républicains : la rénovation politique du pays sur des bases entièrement nouvelles. Les tendances progressistes des républicains laissaient espérer à Lemos qu'ils pourraient adopter, au moins, le programme positiviste de transition. Ce programme se réduisait à accepter pour objectif général la transformation républicaine et à condenser le minimum des réformes nécessaires dans un certain nombre de dispositions urgentes, telles que l'instauration du registre civil des naissances, le mariage civil, la sécularisation des cimetières. Autant de mesures propres à préparer la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Il fallait, enfin, compléter l'œuvre d'émancipation des esclaves commencée par la loi Paranhos de 1871. Tel était le programme minimum d'entente entre les positivistes de 1881 et le parti républicain, encore très faible numériquement[29].

27. Les principales étapes de l'opposition républicaine sous l'Empire sont marquées par : le *Manifeste républicain* du 3 déc. 1870 ; la fondation du Parti républicain pauliste (17 janv. 1872) ; la Convention de Itu (18 avril 1873) ; le Congrès républicain de São Paulo (1-3 juillet 1873) ; les Bases pour la Constitution de l'État de São Paulo, formulées par la Commission permanente du Congrès Républicain, juil.-oct. 1873 (cf. J. M. dos Santos, *Os Republicanos…*, p. 153-155). Sur le rôle du groupe de Campinas dans la propagande républicaine et sur l'influence positiviste à partir de 1879, cf. *Ibid*., p. 155-156. J. M. dos Santos insiste sur l'action du positivisme portugais de Th. Braga et de Júlio de Mattos. L. P. Barreto, José Leão et Alberto Salles ont orienté le libéralisme républicain du groupe de Campinas dans un sens positiviste favorable au pouvoir personnel. Sur les manifestes des partis politiques de cette époque, cf. Americano Brasiliense, *Os Programas dos partidos e o Segundo Império*, p. 23-59. Voir le curieux manifeste de sept.-oct. 1877 suscité par Aristides Lobo sous le titre de *Termo de compromisso e adesão*. Ce manifeste, resté secret et inédit jusqu'en 1942, porte les signatures de Lemos et de Teixeira Mendes à côté de celle de Quintino Bocayuva. Il implique un véritable engagement (*compromisso*) antimonarchique. Pour le texte de ce document, cf. J. M. dos Santos, *op cit*., p. 163-165. Sur l'inconsistance intellectuelle de la propagande républicaine et le peu d'influence politique du parti républicain, cf. J. M. dos Santos, *Política geral da Brasil*, p. 204-205 et 216.

28. Ce terme doit être entendu au sens large et positiviste, c'est-à-dire investi d'une fonction publique.

29. APB. *1ère Circ*. *An*. (1881)-1900 (P), p. 47-48.

Lemos adressa donc au parti républicain une demande d'admission, pour lui et ses amis. Pour que les membres du Centre positiviste puissent participer aux discussions de l'assemblée générale du parti, il était nécessaire que le Centre fut considéré comme un club républicain. Lemos avait eu soin de conclure sa demande d'admission par ces mots : « Républicains comme vous, quoiqu'avec des méthodes et des doctrines différentes, les positivistes espèrent qu'il sera répondu favorablement à leur juste requête »[30] . La Société positiviste fut alors considérée comme un club républicain.

Lemos et ses amis purent se rendre le 15 août 1881 à l'Assemblée générale républicaine, dans la salle du Congrès. Quintino Bocayuva était le candidat présenté par les républicains. Au nom de ses amis, Lemos lui posa quelques questions. Le candidat s'était référé au *Manifeste républicain* de 1870. Lemos acceptait lui aussi ce document dans la mesure où il posait le problème d'une transformation républicaine, mais il ne pouvait faire siennes les solutions impliquées par sa doctrine politique[31]. Le candidat s'était déclaré favorable à la méthode d'évolution. C'était également le point de vue des positivistes ; mais ils pensaient qu'il faut poursuivre cette évolution, et ils étaient persuadés de pouvoir le faire grâce à la science sociale créée par Auguste Comte. Quoi qu'il en soit, l'acheminement vers la République devrait être jalonné d'un certain nombre de réformes urgentes. En premier lieu, l'organisation d'institutions civiles pour l'enregistrement des naissances, des mariages et des décès, la sécularisation de l'état-civil et des cimetières apporteraient quelque chose de positif. Cette réforme est étroitement liée au problème de l'immigration. À ce propos, Lemos demanda si Quintino Bocayuva comptait, à la Chambre des Députés, laisser de côté le problème de l'immigration pour s'occuper à transformer du jour au lendemain la monarchie en république, ou s'il avait l'intention de limiter son programme aux principales réformes urgentes dont le pays avait tant besoin. Le groupe positiviste lui demandait de négliger pour l'instant les questions de doctrine, résolues différemment par chacun, et de faire porter ses efforts pour la conquête de quelques réformes précises et urgentes. Le candidat avait parlé de la nécessité d'une réforme de l'instruction publique et de son extension comme base indispensable de la transformation de la société. Lemos aime à croire qu'il ne s'agit pas seulement de lire, d'écrire et de compter. « J'ai parlé de *l'éducation* » précise Quintino Bocayuva. Et Lemos de répartir :

30. *Ibid*., p. 85. Voir les explications adressées par Lemos à la *Gazeta da Tarde* au sujet d'une fausse interprétation de la requête du Centre positiviste au Parti républicain. Il ne s'agit nullement d'une « adhésion » à la direction du parti républicain, mais d'une formalité nécessaire à la participation à l'Assemblée générale. Lemos précise que les solutions positivistes n'ont aucun rapport avec celles de l'école démocratique.

31. C'est-à-dire l'aspect démocratique et libéral du républicanisme, cf. APB. *1ère Circ*. *An*. (1881)-1900 (P), p. 86-89.

> « Mais l'éducation suppose une doctrine qui fournisse des règles de conduite pour tous les actes de la vie. Si cette doctrine n'a pas surgi encore, elle ne peut manquer de surgir, elle a surgi même, mais son avènement ne peut se réaliser que par le régime de la complète liberté spirituelle » [32].

L'instauration immédiate des réformes civiques permettra au moins de ne plus contraindre à de honteuses concessions ceux qui se sont éloignés des croyances théologiques. La liberté n'est pas une fin, elle est une condition. Et sans certaines conditions, il est impossible d'atteindre certaines fins. Le parti républicain a tout avantage à se proposer des objectifs précis au lieu de rester tendu vers l'idéal lointain, et encore bien vague, d'un changement de régime. Les réformes proposées prépareront la séparation du spirituel et du temporel sans laquelle il n'y a pas de régime républicain possible. Et Lemos de conclure :

> « Bien que très jeune encore, je suis un vieux républicain. Mais j'ai trouvé mon chemin de Damas. Je possède maintenant une doctrine où je vois la régénération, non pas seulement du Brésil, mais de l'Humanité. La divergence entre les positivistes et les autres républicains ne s'étend heureusement pas à l'aspiration qui est commune. Soyez assurés, par conséquent, que nous devons arriver un jour ensemble à la même solution, non sous la pression des sectaires, et par la force et la valeur de la doctrine »[33].

Quintino Bocayuva promit d'adopter une ligne de conduite s'inspirant des vœux du Centre positiviste. Lemos et ses amis se retirèrent très satisfaits. La personne du candidat républicain leur était fort sympathique ; il avait été très aimable quand Lemos était revenu d'Europe, et l'avait l'admis dans ses conversations familières. À travers certaines formules un peu sibyllines, Lemos crut deviner un fond de désillusion : Bocayuva affectait d'être désabusé de la politique militante et, par-dessus tout, du métier de journaliste. Lemos interpréta ces propos comme les signes d'une régénération spirituelle imminente. Il s'en réjouit et se promit de cultiver ces germes de conversion.

> « Après tout, se disait Lemos, il se peut que Bocayuva, par l'heureux effet d'une bonne organisation mentale, réussisse à réparer en lui les ravages du journalisme et de la démagogie. Qui sait si, conscient de la frivolité et de l'inconvenance de ses occupations habituelles, il n'aspire pas à une rénovation intellectuelle et morale, en vain poursuivie dans la démocratie et dans la rhétorique de la presse et de la tribune »[34].

Ces pensées trouvaient une confirmation dans l'insistance avec laquelle Q. Bocayuva avait demandé une liste de livres d'initiation positiviste. Il ne faisait pas de doute, pour Lemos, qu'une nouvelle aurore, propice aux grandes consécrations, se levait en l'âme du journaliste politicien, enfin clairvoyant sur la vanité de sa misérable condition.

32. *Idem*.
33. *Ibid*., p. 88.
34. *Ibid*., p. 49. Les positivistes reprochaient à l'Empire d'être libéral et démocratique.

Lorsque Bocayuva accepta d'être le candidat du parti républicain, Lemos en éprouva quelque étonnement. Le politicien désabusé ne semblait pas mépriser les luttes électorales. Réflexions faites, Lemos et le Centre positiviste décidèrent de soutenir celui qu'ils continuaient à estimer. C'est dans ces conditions qu'eut lieu l'Assemblée du 15 août 1881.

Bientôt les événements se précipitèrent. Chez Quintino Bocayuva réapparut l'« incurable journaliste ». On le vit à la tête du *Globo,* dont on savait trop bien qu'il vivait de fonds inavouables. Les positivistes furent péniblement surpris de voir leur « sympathisant » accepter de pareilles compromissions. Lemos décida de provoquer une explication décisive. Comment continuer à maintenir une solidarité politique avec les représentants de « l'accouplement monstrueux et dégradant de la puissance industrielle et du journalisme »[35]. L'appui avoué que les positivistes avaient décidé d'apporter à Q. Bocayuva allait faire croire au public qu'ils donnaient dans les « illusions des nigauds sur la grandeur du journalisme, les apôtres de la presse et autre perles du même acabit »[36].

La circulaire de Bocayuva à ses électeurs porta le coup de grâce à la confiance positiviste. Ce n'était que déclarations vagues, sans aucune allusion à la moindre réforme précise et, en particulier, à aucune de celles que le candidat s'était engagé à défendre au cours de la réunion du 15 août. L'équivoque ne pouvait durer. Lemos décida d'interroger directement Bocayuva. Ce dernier avait annoncé un grand meeting électoral : Lemos devait s'y rendre et poser des questions sans échappatoire. Mais au lieu d'organiser son meeting, dont il avait eu soin de ne pas fixer la date, Bocayuva fit savoir qu'il s'apprêtait à partir pour São Paulo. Le jour des élections approchait et il n'était plus question de meeting. Le 28 octobre, Lemos réunit la Société positiviste en séance extraordinaire. On y prit des décisions énergiques. On poserait au candidat républicain, par lettre, un certain nombre de questions décisives, en le priant instamment d'y répondre. Si la réponse tardait ou si elle n'était pas satisfaisante, les positivistes retireraient leur appui. L'ultimatum se réduisait à quelques points capitaux : la sécularisation des institutions civiles, l'abolition de l'esclavage et de l'immigration chinoise. Il était possible de tergiverser sur les deux premiers, mais le dernier devait servir de pierre de touche. Au problème de l'immigration chinoise étaient liés, en effet, de gros intérêts particuliers. Les capitalistes ruraux y étaient favorables, car elle permettait d'ajourner l'abolition en instituant un régime transitoire par une sorte de succédané du régime servile. L'attitude du candidat à cet égard serait révélatrice.

La lettre de Lemos à Bocayuva est du 29 octobre 1881, deux jours avant la date fixée pour les élections[37]. Le ton en est ferme. Lemos demande une réponse suffisamment rapide pour être transmise à la presse en même temps que sa lettre. Au cours de la réunion du 15 août, le candidat n'avait-il pas don-

35. *Ibid*., p. 50.
36. *Ibid*.
37. *Ibid*., p. 88-90.

né son adhésion à la politique préconisée par les positivistes, à savoir qu'une conquête graduelle des réformes urgentes était le premier objectif à atteindre ? n'avait-il pas affirmé qu'il avait un projet entièrement élaboré sur la liquidation de l'esclavage ? Mais sa circulaire ne mentionnait rien de semblable : elle proclamait de vagues principes, mais passait sous silence les moyens envisagés pour réaliser les fins annoncées. Il faut sortir de l'équivoque. Oui ou non, le candidat s'engage-t-il à déposer devant le Parlement, en cas d'élection, un projet d'abolition immédiate de l'esclavage ? Est-il favorable ou non à l'immigration chinoise spontanée ou officielle ? Promet-il de combattre tout projet qui tendrait à solliciter du Parlement une immigration analogue ? Le temps presse. La réponse doit être donnée le jour même. Lemos ira la chercher au bureau du *Globo* à quatre heures. Voilà un langage d'électeurs entendant ne pas être bernés ! Lemos porta lui-même sa mise en demeure au domicile du candidat. Il y apprit que Q. Bocayuva était à São Paulo. Il commença à soupçonner qu'il serait difficile d'obtenir une réponse.

Le dimanche 30, alors qu'il passait par hasard devant les bureaux du *Globo,* Lemos fut informé que Bocayuva, déjà de retour, s'y entretenait avec quelques amis. Lemos s'y précipita. Bocayuva l'accueillit fort aimablement et, prévenant ses questions, lui dit qu'il se proposait, à l'instant même, de répondre à la lettre qu'il n'avait trouvée qu'à son retour. Le meeting annoncé allait avoir lieu. Une réponse franche et précise serait donnée en public. Et on se mit, dans le groupe des rédacteurs du journal et des amis du candidat, et en sa présence, à échanger quelques propos sur les questions soulevées par Lemos. La sécularisation des institutions ? Bocayuva y était entièrement favorable. L'abolition de l'esclavage ? Il la jugeait immédiatement nécessaire. Pour la question sur l'immigration chinoise, il sembla ne pas très bien comprendre : toute immigration, de quelque nature qu'elle fût, soutenait Bocayuva, était utile au pays. Lemos le contesta. Il resta entendu qu'on se retrouverait, à la fin de la journée, au meeting politique. À la tribune, Bocayuva annonça qu'il avait reçu une lettre accompagnée de questions auxquelles il ne prétendait pas se dérober ; toutefois il ne savait pas s'il aurait le temps de répondre à la dernière sur l'immigration. Bocayuva avait été bon prophète : faute de temps, il ne put aborder la question brûlante, ni même répondre par oui ou par non sur l'opportunité de l'immigration. La manœuvre était évidente. Lemos décida sur le champ de rendre, par voie de presse, la liberté de vote à chacun de ses coreligionnaires[38].

La première alliance électorale entre les positivistes et les républicains se solda ainsi par un échec. Les rapports entre les républicains et les positivistes brésiliens ne sont pas aussi simples qu'on pourrait le penser. On a coutume d'associer, avec quelque raison, la fondation de la République brésilienne et

38. *Ibid*., p. 90-91. Les coreligionnaires étaient au nombre de 53.

l'action du positivisme au Brésil, mais l'interférence est complexe. Le républicanisme démocratique, libéral, individualiste, représentatif et révolutionnaire, n'a que peu de rapports avec le républicanisme autoritaire, conservateur et social des positivistes. Sans doute, ils furent eux-mêmes partagés. Mais ceux qui suivirent le plus fidèlement Comte ne s'y trompèrent pas. Entre le républicanisme de Lemos et de Teixeira Mendes, en 1874, dans *A Idea*, et en 1877, dans *Termo de compromisso e adesão* de Alcibiades Lobo et le républicanisme des interpellateurs de Quintino Bocayuva, il y a un abîme. Il n'est pas facile de dire qui fit la République de 1889 ou en profita.

Ce qui nous intéresse pour l'instant, ce sont les réactions politiques des positivistes devant les premières manœuvres électorales républicaines. L'alliance ne pouvait être que passagère, équivoque et négative. Les républicains positivistes reprochent à l'empire d'être démocratique et parlementaire. Ils redoutent une République qui devrait son existence à une action révolutionnaire. Ils sont pour « l'évolution » c'est-à-dire pour l'avènement « spontané » du régime républicain ; conséquence nécessaire du passage à l'esprit positif. Avant même de chercher une formule d'appui politique en faveur de Bocayuva, Lemos avait écrit dans la *Revue Occidentale* que l'existence d'un parti républicain était regrettable. Plus qu'un triomphe du parti républicain, il souhaitait que D. Pedro II consente à exercer le pouvoir personnel, dans le sens naturellement des suggestions positivistes. Étranges républicains monarchistes qui reçurent leur chance politique d'une République à laquelle ils commencèrent, avec une parfaite logique d'ailleurs, à refuser leur appui[39].

Lemos tirait ainsi la philosophie de cet intermède politique. Cette tentative, estima-t-il,

> « rendit évidente aux positivistes, une fois de plus, l'impuissance organique de la doctrine démocratique qui favorise l'exploitation du peuple par les rhéteurs et les sophistes, de connivence avec les magnats de l'industrie. Seul, le positivisme pourra libérer le peuple de cette honteuse subordination et assouvir la soif de renouveau qui dévore les âmes franchement républicaines ».

*

Malgré les émotions de la campagne républicaine, la dévotion positiviste ne négligeait pas la commémoration des grands jours.

39. Sur le républicanisme des positivistes vers 1880, voir *O Positivismo republicano na Academia,* pelo estudante Antonio Luiz dos Santos Werneck, São Paulo, 1880. Cet ouvrage, indépendant des publications de l'APB, est remarquable de clarté et de vigueur. L'auteur est un républicain « monarchiste ». Il croit que la république viendra nécessairement, sans qu'il soit besoin de renverser la monarchie. « Quand l'opinion voudra la république, la république apparaîtra dans la loi ». *Ibid*., p. 142

Le 5 septembre 1881, le 24ème anniversaire de la mort d'Auguste Comte fut célébré par une conférence de Lemos, dans la salle du Congrès, sur « Comte, comme fondateur de la Religion de l'Humanité ». Le soir, suivant une tradition en vigueur à Paris, les positivistes de Rio se réunirent pour un repas fraternel – par la suite, il fut remplacé par une réunion intime chez Lemos. Le positivisme brésilien rayonnait déjà dans les provinces. À São Paulo, ce même jour, quelques fidèles célébrèrent « l'Incorporation » du Maître. Les grands journaux de la capitale consacrèrent des articles à la mémoire du nouveau Messie[40].

Le 7 septembre 1881, le 59ème anniversaire de l'Indépendance brésilienne fournit aux positivistes une nouvelle occasion d'affirmer leur foi et d'agir sur l'opinion en éduquant la conscience nationale. Depuis quelque temps, celle-ci se relâchait ; la fête de l'Indépendance avait perdu toute signification ; il semblait que le peuple ne gardait même plus le souvenir des jours glorieux où il s'était séparé du Portugal pour conquérir sa liberté. La monarchie brésilienne, importée de l'étranger, manquait d'autorité pour maintenir l'enthousiasme civique. Le mécanisme parlementaire, fruit des « illusions métaphysiques » avaient tué toute conviction sérieuse. L'élite était tombée dans un scepticisme politique qui paralysait toute expansion populaire. Les positivistes jurèrent de sortir de cette atonie. « Brésil des grands jours de l'Indépendance, réveille-toi ! ». Cette devise de toutes les renaissances nationales a été celle des positivistes brésiliens et explique le succès de leurs premières manifestations historico-nationales.

Le 1er septembre 1881, Lemos lança un appel au public par voie de presse[41].

> « Nous voulons fonder la religion du civisme, disait-il. Montrons au monde que nous avons une patrie et que nous savons la célébrer avec enthousiasme quand l'histoire nous rappelle son avènement à la vie de l'humanité ».

Lemos chargea Teixeira Mendes de prononcer le discours du 7 septembre[42]. Il en profita pour passer en revue les principaux aspects de la situation brésilienne et pour indiquer avec précision, à propos de chacun d'eux, les solutions positivistes. Le discours de Teixeira Mendes apporte un véritable programme. Il comporte une « appréciation historique et sociale » suivi des mesures pratiques exigées par la situation. Il est resté le modèle du genre « sociolâtrique », auquel se réfèreront tous les discours ultérieurs de l'Apostolat.

40. Cf. Joaquim Villela de O. Marcondes, *Augusto Comte e seus pseudo-discípulos, trabalho lido na sessão sociolatrica da sociedade positivista desta cidade na noite de 24 Gutemberg de 93* (5 de Setembro, 1881) 24º aniversario da morte do Fundador da Religião da Humanidade, São Paulo, 1881. Lemos date du 15 septembre la fondation de la Société positiviste de São Paulo, cf. APB. *1ère Circ. An.* (1881)-1900 (P), p. 55. Or, elle se réunissait le 5 septembre pour la commémoration de la mort de Comte. Son président était déjà Godofredo Furtado.

41. APB. *1ère Circ. An.* (1881)-1900 (P), p. 94.

42. « A Pátria Brasileira », discurso lido na sessão sociolatrica da Sociedade positivista do Rio de Janeiro na noite de 26 Gutemberg 93 por Teixeira Mendes, Rio, 1881, réédité en 1935 sous le titre de *Festa da Pátria*.

Dans une courte introduction au discours de Teixeira Mendes, Lemos s'élève contre l'interprétation républicaine du 7 septembre[43]. Pour les républicains militants, il n'était pas admissible de choisir pour célébrer l'indépendance nationale, une date qui évoquait l'instauration de la monarchie. Sans doute, le 7 septembre 1822 avait marqué l'indépendance de la colonie à l'égard de la métropole portugaise, mais non l'émancipation du peuple, puisque cette indépendance du pays s'était faite au profit de la monarchie. Lemos, lui, invoque la continuité historique et plus spécialement du principe positiviste selon lequel le passé doit être intégré au présent, même quand il semble s'opposer à lui. Le même sentiment de continuité historique engage Lemos à ne pas sous-estimer l'apport indien dans la civilisation brésilienne[44]. Le souci « d'intégration » exige que le travail des esclaves ne soit point passé sous silence[45]. Et Lemos de conclure : « Nous instaurons la religion du civisme ».

Teixeira Mendes part d'un tableau de l'état normal pour envisager les conditions de la « transition brésilienne ». L'avènement de l'état normal entraîne trois conséquences :

1) une croyance uniforme sur toute la planète qui doit se maintenir par la libre acceptation de tous les esprits ; peu d'hommes suffiront pour l'enseigner et lui donner les développements exigés par la situation sociale ;

2) un concours de toutes les activités pour l'élaboration du capital humain ;

3) la paix universelle par l'éducation. Ainsi, le problème brésilien doit être envisagé du point de vue mental, moral, social et politique. Teixeira Mendes dégage la « situation mentale » du Brésil à partir d'une analyse historique. Le Brésil eut la bonne fortune d'être préservé du protestantisme[46] et de la

43. « Les esprits révolutionnaires qui n'ont pas encore divorcé d'avec l'absolu, sont dans l'impossibilité de concilier les exigences de chaque époque et de chaque situation, repoussent une semblable date (le 7 septembre) et se dressent contre le passé par la plus stérile des insurrections. Nous, positivistes, nous n'éprouvons aucune difficulté à concilier ce passé avec les aspirations républicaines. L'esprit relatif et scientifique qui caractérise notre doctrine nous explique pourquoi l'indépendance nationale s'est faite avec l'aide d'un prince ambitieux qui a mis le prestige de son nom et de son rang au service du mouvement fatal et irrésistible qui a déterminé notre émancipation. La monarchie brésilienne nous apparaît alors comme un accident secondaire transitoire, comme un instrument entre les mains de patriotes. Sans oublier ses effets provisoires, nous séparons cet accident du fait qui saute aux yeux : notre séparation irrésistible, irrévocable de l'ancienne colonie pour nous constituer en une patrie distincte, évoluant selon son propre élan » (*Festa da Pátria*, éd. 1935, p. 13).

44. « Les valeureuses tribus fétichistes furent les victimes de l'anarchie des siècles où nos ancêtres européens découvrirent et colonisèrent la terre brésilienne. Nous faisons le vœu de réparer les erreurs de nos pères, employant tous nos efforts pour ramener les actuels descendants des antiques habitants de nos forêts au sein de la communauté brésilienne en les assimilant par l'amour et par la science à la collectivité qui s'est constituée sur le sol conquis aux dépens de leurs ascendants » (*Ibid*., p. 14).

45. « Nous n'oublions pas aussi de commémorer les services d'une autre race fétichiste, injustement réduite en esclavage et à qui nous devons les sources de notre richesse nationale. Que le crime de nos prédécesseurs soit sous peu réparé par la suppression de ce douloureux état de choses qui, des collaborateurs de nos travaux et des auxiliaires de notre développement industriel, a fait des esclaves » (*Ibid*., p. 14).

46. Sur le rôle qu'attribue Teixeira Mendes aux femmes dans le fait que le Brésil a été « préservé » du protestantisme, cf. J. Cruz Costa, *op. cit*., p. 190-191. Cet auteur conteste l'importance de cette influence.

propagande déiste. Le catholicisme a pu maintenir l'intégrité mentale du pays au moment même où l'anarchie révolutionnaire atteignait son paroxysme. Il se trouve actuellement dans la situation mentale suivante :

> « Dans la grande majorité de la nation qui constitue la classe dirigée, règne un fétichisme que nous pourrions qualifier de catholique ; dans la presque totalité des classes dirigeantes domine la demi-émancipation révolutionnaire de Voltaire de Rousseau, caractérisée par la croyance en Dieu et en l'immortalité de l'âme. Dans la partie la plus active de la génération moderne domine une pleine émancipation, matérialiste ou positiviste. Pratiquement, règne la plus complète liberté dans la manifestation de la pensée »[47].

L'état normal implique précisément ce dernier résultat. Il suffit de mettre d'accord la législation avec les coutumes. Une série de mesures s'imposent :

> « 1) Suppression des articles 'répressifs' du code et de toutes les conditions d'adhésion à la religion d'État pour les charges publiques.
> 2) Pleine liberté d'enseignement ; suppression de la philosophie et de la rhétorique dans l'enseignement secondaire ; suppression du collège Pedro II et de tous cours officiels purement théoriques avec le maintien du traitement pour les titulaires actuels, afin de respecter, autant que possible, dans les réformes politiques, l'équilibre moral. Ces deux mesures libèrent du despotisme civil.
> 3) Institution du mariage civil, de l'enregistrement civil des naissances et des enterrements civils.
> Cette réforme affranchit du despotisme clérical. L'ensemble de ces dispositions prépare la suppression de la religion d'État, d'ailleurs imminente et, par la suite, la suppression complète des Académies, dès que la liberté de l'État aura permis la constitution d'un enseignement supérieur indépendant. Jusque-là, il importe que le gouvernement réduise le rôle des Académies à la formation des techniciens : médecins, ingénieurs, avocats et militaires, sans organiser d'une manière quelconque une pédantocratie universitaire »[48].

Ainsi, pour Teixeira Mendes, le Brésil serait arrivé, en fait, à une situation mentale très favorable au positivisme, puisque « la partie la plus active de la génération moderne » se trouve pleinement « émancipée » et que la liberté de pensée est complète. Il suffirait de mettre la législation au niveau des mœurs. À vrai dire, on ne voit pas très bien comment la « situation historique » a permis cette heureuse prédisposition positiviste : il semble que sa plus grande chance ait été d'avoir échappé à l'anarchie sous la tutelle du catholicisme.

Si on passe à la situation morale, on doit constater qu'elle est principalement déterminée par l'influence féminine, soutenue par le prestige de l'autorité catholique. Pour accéder à l'état normal, il suffirait de compléter la monogamie par l'instauration du veuvage éternel, spontanément accepté. Cela reviendrait à systématiser une coutume déjà généralisée au Brésil. Il faudra, ensuite,

47. R. Teixeira Mendes, *A Festa da Pátria, op. cit.*, p. 46.
48. *Ibid.*, p. 46.

développer l'influence éducative de la femme en lui donnant une instruction qui lui permette d'avoir une connaissance positive du monde, de la société et de l'homme. C'est dire qu'elle doit être initiée aux sciences abstraites et aux arts libéraux. Elle pourra alors s'occuper exclusivement de l'éducation de ses enfants jusqu'à l'âge de 14 ans : ainsi disparaîtront ces casernes d'enfants, les collèges. Une telle instruction ne peut être dispensée par l'État. Dès à présent tous les efforts possibles doivent être faits pour la diffusion d'un enseignement primaire : lecture, écriture, calcul, dessin et musique. Le reste dépend d'une propagande qui dépasse la compétence du gouvernement.

La situation sociale est plus angoissante. Parmi les quatre classes qui composent le régime industriel – fabricants, négociants, banquiers et agriculteurs – seules les trois premières se trouvent dans des conditions analogues à celles du reste de l'Occident. Pour ce qui est de l'agriculture, la masse du prolétariat est encore à l'état d'esclavage. Cette situation est grave. L'esclavage colonial, très différent de l'esclavage antique, offre tous les signes d'une dégradation morale ; il faut couper le mal à sa racine en supprimant immédiatement cette organisation monstrueuse du travail humain où le producteur a toute la charge et l'administrateur tous les bénéfices de la vie sociale. Teixeira Mendes propose les mesures déjà indiquées dans ses *Apontamentos* de 1880, sauf celle qui préconisait, à la suite de F. A. Brandão, l'institution d'un servage de transition par la fixation du colon à la terre. À ces mesures de « transition » devront s'ajouter d'autres de caractère purement moral et qui dépendent des chefs « pratiques » et des hommes libres : instaurer la monogamie parmi leurs subordonnés, faciliter les émancipations, en finir avec la fièvre des diplômes qui systématise le parasitisme et frustre le pays d'une grande partie de ses forces en faisant croire à un illusoire manque de bras. Ces mesures ne sont pas encore celles qui permettront d'accéder à l'état normal, mais elles en faciliteront l'avènement. Toute action plus radicale serait impraticable. Il ne faut pas croire que seule la classe des travailleurs agricoles soit dans une situation immorale. Les autres classes industrielles sont loin d'en être dignes. Leur régénération ne peut résulter que de celle des mœurs politiques, elle-même impossible sans une transformation intellectuelle profonde.

Teixeira Mendes consacre la dernière partie de son discours-programme à l'examen de la situation politique. Écrites quelques mois après la campagne républicaine de Q. Bocayuva et l'essai malheureux de collaboration positiviste, ces pages précisent avec une grande clarté les positions politiques de l'Apostolat [49]. Avant de les exposer, Teixeira Mendes les justifie par une analyse historique dont il a déjà donné les éléments à propos de la « situation mentale » du pays. Ces propos, manifestement inspirés par la manière de Comte, se limitent à des généralités et abusent de l'allusion. Ils ne deviennent clairs qu'en approchant de la période contemporaine.

49. Sur cette analyse historique, cf. J. Cruz Costa, *op. cit*., p. 191-195.

L'avènement des républicains comme parti politique, explique Teixeira Mendes, coïncide avec la proclamation de la III^{ème} République en France. Deux groupes de républicains se constituèrent. Tandis que les vieux démocrates répétaient les thèmes de la critique métaphysique, la jeunesse s'en prenait à l'enseignement officiel, réfutait le dogme révolutionnaire de la souveraineté, soulignait les insuffisances des partis démocratiques, diffusait la loi d'évolution d'Auguste Comte et proclamait la régénération et la moralisation du peuple par la science. Mais tout cela restait vague ; par la faute du littréisme, la propagande positiviste n'avait pas de caractère véritablement organique. Tout a changé depuis peu de temps.

Comment définir la situation politique ? Le Brésil de 1881 vit sous le règne d'une monarchie constitutionnelle, représentative et héréditaire. Un parti républicain s'est constitué, composé de démocrates et de positivistes. Les partis monarchistes, presque dans leur totalité, font profession d'opinions républicaines : ils se bornent à ajourner l'avènement de la république à une époque indéterminée. Quelle doit être la conduite des positivistes ? Aucune hésitation n'est permise. Il faut faire passer dans la législation ce qui existe déjà dans les mœurs, et résulte des antécédents historiques. Il faut par-dessus tout maintenir l'intégrité de la nation, caractérisée par la suprématie politique de la capitale, et prévoir une série de mesures conduisant à l'émancipation civile, par l'élimination de toute ingérence théologique dans les affaires publiques. Ces mesures sont :

1) Promulgation des institutions civiles qui assurent la liberté de pensée ;
2) Suppression de la religion d'État qui, avec les institutions civiles, perdra toute raison d'être ;
3) Par voie de conséquence, l'hérédité monarchique se trouve privée de l'unique fondement qui lui restait, la consécration divine (seul Dieu peut garantir les aptitudes politiques de quelqu'un qui n'est pas encore né ; dès que l'État n'est pas Dieu, il ne peut y avoir de chef héréditaire ; alors, il convient d'adopter, pour système de succession, le choix du chef sanctionné par le sentiment public).

Pour permettre cette évolution, il faut donner à l'armée une organisation capable de développer chez les soldats les sentiments civiques qui animent déjà la majorité des officiers. C'est là une garantie d'ordre et de liberté à l'intérieur, comme de paix à l'extérieur. Ainsi sera constitué un gouvernement vraiment républicain où le maintien de l'ordre et de la liberté résultera de considérations sociales, purement humaines. Le progrès consistera à rendre toujours plus négligeable l'action de la force et toujours plus puissante celle de l'opinion publique. Quand la victoire sera complète, le lien patriotique se transformera en fédération morale. L'unité des croyances et des coutumes caractérisera les futures républiques dans lesquelles le Brésil finira par se dissoudre[50].

50. Teixeira Mendes, *A Festa da Pátria*, *op. cit.*, p. 54.

La manifestation du 7 septembre 1881 dépasse le cadre d'une simple commémoration historique. Elle marque un effort notable pour ranimer, dans le public brésilien, le sens national par une « appréciation » du passé, une analyse du présent et une construction de l'avenir. Teixeira Mendes y prend définitivement figure du théoricien de l'Apostolat.

*

Il revenait à Lemos de propager la « bonne nouvelle » et de consolider les conquêtes de l'Église. Cinq jours après, le 12 septembre, il entreprenait son premier « voyage apostolique » ; il montait à São Paulo pour y consacrer un groupe positiviste et donner une série de conférences. Elles attirèrent un public nombreux et choisi : représentants de la haute magistrature, professeurs de la Faculté de Droit, anciens ministres d'État, journalistes, quelques dames et surtout des étudiants. Lemos voulait surtout montrer que le vrai positivisme n'avait rien de commun avec la pseudo-doctrine à la mode qui avait usurpé son nom. Il chargea surtout le littréisme, dont l'influence risquait d'être considérable dans un milieu plus littéraire et métaphysicien que scientifique et positif [51].

Il ne suffisait pas d'atteindre « le grand public », il fallait pouvoir compter sur un groupe de positivistes convertis et décidés à agir. Lemos donne la date du 15 septembre comme celle de la fondation « définitive » de la Société positiviste de São Paulo. Un noyau existait avant cette date. Lemos en attribue l'origine aux deux membres du groupe de Rio établis à São Paulo. Suivant les saines méthodes de l'autorité positiviste, Lemos désigne le président de la société de São Paulo : ce fut Godofredo Furtado, professeur à l'École Normale de la ville et qui était déjà président avant le 15 septembre[52]. Lemos confirmait et consacrait. Pour lui, l'existence réelle d'un groupe ne commençait qu'avec l'intégration au mouvement de Rio, lui-même rattaché à Paris. Après son pas-

51. Lemos est resté à São Paulo 27 jours, du 12 sept. au 6 oct. 1881. Il donna quatre conférences sur la vie et l'œuvre de Comte. Celles du 14 et du 16 septembre correspondent à celles qu'il donna à Rio les 16 et 24 juin. Les deux autres – du 18 et 20 sept. – ont été écrites spécialement pour São Paulo et révèlent des préoccupations de plus en plus religieuses : elles traitent de « La théorie positive et de l'histoire de la religion » et de « L'exposition sommaire de la religion positive ». Un second groupe de quatre conférences traitait du « Positivisme depuis la mort de Comte ». Ces conférences – du 23 et 30 sept, 1er et 3 oct. – reproduisent la matière des trois conférences données à Rio les 29 juin et 3 et 10 juillet. La dernière conférence de São Paulo envisageait plus spécialement le positivisme au Brésil. Elle correspondait à la conférence du 7 juillet à Rio. Lemos caractérisait le public pauliste ainsi : « mixture hétérogène du positivisme vague, incohérent et purement verbal avec des aspirations sociales propres aux personnes qui par leurs études sont habituées à considérer les réactions de la société sur l'homme ». APB. *1ère Circ. An*., p. 53-54. Lemos redoutait les infiltrations littréistes à São Paulo, favorisées d'après lui par la présence dans cette province de L. P. Barreto, suspect de déviation est déjà dénoncé dans la *Revue Occidentale*.

52. Ainsi qu'en témoignent des dédicaces manuscrites de brochures antérieures au 15 sept. 1881.

sage à São Paulo, Lemos pouvait écrire avec fierté que « l'Église universelle comptait un centre de plus sur la planète » [53].

Tandis que Lemos évangélisait São Paulo, Teixeira Mendes ouvrait à Rio un cours élémentaire sur le positivisme, première tentative d'enseignement dogmatique qui, à plusieurs reprises, devait être abandonné puis repris sous de nouvelles formes. Le problème de l'enseignement positiviste qui se confond, en partie au moins, avec celui de l'éducation positiviste, préoccupa toujours les fidèles de l'Apostolat. Un enseignement systématique du positivisme n'était-il pas prématuré ? Dans quelle mesure pouvait-il se réduire à l'initiation encyclopédique préconisée par A. Comte ? Ne convenait-t-il pas de suivre les instructions de la transition organique qui ne prévoyait qu'un enseignement dogmatique « court » avant l'état normal ? L'Apostolat devait-il se consacrer exclusivement à l'action et à la morale, en laissant à l'arrière-plan, au moins pour la masse des fidèles, l'initiation théorique, pourtant indispensable à l'unification des esprits ? Autant de questions qui se sont souvent posées à la conscience des apôtres et de leurs amis. Elles restent encore au premier plan des dissidences qui opposent, parmi les orthodoxes, les praticiens et les théoriciens.

*

Au moment où Lemos, de retour de São Paulo, débarque à Rio, son attention fut attirée par un spectacle qui souleva son indignation. Les rues de la ville donnaient des signes d'une agitation inaccoutumée. Des groupes compacts stationnaient devant certaines maisons et, en particulier, devant les bureaux de rédaction des journaux. On procédait au tirage d'une loterie et on attendait avec une vive impatience la liste des numéros gagnants. Pendant plusieurs jours la vie quotidienne fut pratiquement suspendue. Une grande partie de la population abandonnait ses occupations habituelles et se passionnait jusqu'à perdre le sens du quotidien. Ce n'était pas la première fois que la population carioca était sollicitée par les entrepreneurs de loterie, mais leur succès, favorisé cette fois par les pouvoirs publics, n'avait jamais atteint de telles proportions.

Lemos ne put contenir sa réprobation. Si Auguste Comte ne s'était pas expressément prononcé sur l'immoralité des loteries, du moins il avait proclamé avec force le primat de la morale sur la politique et la stricte obligation, pour les pouvoirs publics, de refuser leur concours à toute entreprise de dégradation collective. Au nom des positivistes brésiliens, le 12 octobre 1881, Lemos adressa au Président du Conseil des Ministres une protestation signée[54].

53. APB. *1ère Circ. An.* (1881)-1900 (P), p. 56, cf. *Ibid.*, la liste des six membres fondateurs de la Société positiviste de São Paulo.

54. *Ibid.*, p. 95-97.

> « Un des principes que nous défendons et démontrons comme devant servir de base à la conduite des hommes d'État modernes dignes de ce nom est la subordination de la politique à la morale. Cela signifie qu'aucun gouvernement, aucun ministre ou parlementaire n'a le droit de faire entrer dans son plan d'administration des moyens que la morale réprouve ou qui soient une source de démoralisation du peuple […]. Le jeu de loterie appartient au nombre de ces expédients démoralisateurs auxquels un gouvernement n'a pas le droit de recourir, quel que soit le prétexte politique, économique ou humanitaire invoqué. Cette sollicitation des instincts égoïstes, cette fièvre d'enrichissement rapide, sans travail, cette provocation au déchaînement de toutes les convoitises, de toutes les mauvaises passions, conduiront rapidement le peuple brésilien à un état de démoralisation dont la perspective doit alarmer tous les cœurs patriotes. Le scandale est à son comble et ses conséquences prennent une extrême gravité lorsque c'est le propre gouvernement qui se constitue l'organisateur d'un tel système de corruption publique […]. Les positivistes brésiliens ne peuvent demeurer silencieux devant ce triste état de choses et, par mon entremise, prient votre Excellence de prendre les mesures nécessaires auprès du Corps législatif contre le maintien d'un tel système économique qui entraînera inévitablement la décadence morale de la patrie brésilienne ».

Les journaux de Rio et de la province accueillirent très favorablement la protestation positiviste. Mais, soumis aux passions populaires et sans s'inquiéter de la contradiction, ils n'en continuèrent pas moins à patronner les loteries. Tandis qu'en première page l'article de fond stigmatisait le vice, la page suivante offrait aux lecteurs anxieux, la liste des numéros gagnants qui s'étalait également à la porte des bureaux de rédaction. Les commerçants, touchés dans leurs intérêts, s'associèrent aux vœux des positivistes et envoyèrent une protestation au gouvernement. Ce mouvement d'opinion ne resta pas vain. Le chef du gouvernement, le conseiller Saraiva, présenta aux Chambres, avant son départ, un rapport où il mentionnait la protestation positiviste et rappelait au Parlement la nécessité d'en finir avec les loteries. On sait qu'elles continuent de fleurir et que le climat brésilien leur est favorable : les gouvernements déclarent périodiquement qu'il est temps d'en finir. Les positivistes ont l'honneur d'avoir été les premiers et sans doute les derniers protestataires.

*

C'est un incident de la rue qui a soulevé l'indignation des positivistes. C'est dans la rue qu'ils sont descendus à propos d'un scandale public. Toute protestation s'élève « au grand jour ». Il faut peut-être remonter jusqu'aux « diatribes » antiques pour trouver des formes d'intervention aussi directes au nom d'une philosophie. L'action des positivistes est remarquablement tenace. Elle se répète à plusieurs années de distance, si le fait qui la suscite se reproduit. Quand elle ne peut invoquer des textes du Maître, elle se réfère aux principes généraux de la doctrine. Dès les premiers jours de l'Apostolat, les deux apôtres ont mis au point la stratégie et la technique du bon combat.

Chapitre 4

Contre l'université et la pédantocratie

En mars 1881, quelques intellectuels de Rio demandèrent à la population, par voie de presse, son appui matériel pour mener à bien le projet de fondation d'une Université impériale[1]. Miguel Lemos protesta immédiatement dans la *Revue Occidentale*[2]. Il justifiait sa position par les considérations suivantes :

1) Les universités d'État, après avoir été des foyers de liberté spirituelle, sont devenues à leur tour, quand le catholicisme s'est fait oppresseur, des institutions en décadence ; elles constituent un des plus grands obstacles à toute libre tentative de réorganisation mentale.

2) D'ailleurs, la création d'une institution universitaire au Brésil ne correspond à aucune nécessité réelle ; elle résulte seulement du patriotisme mal éclairé d'un certain nombre de citoyens qui se laissent entraîner à imiter des organisations caduques, dont le procès a été fait, il y a déjà longtemps, par tous les esprits émancipés du vieux monde.

3) Le Brésil possède, dès à présent, des écoles supérieures, en nombre plus que suffisant, pour satisfaire aux nécessités de la formation professionnelle ; la fondation d'une Université aurait pour seul résultat d'encourager les prétentions, si volontiers « pédantocratiques », de la bourgeoisie dont les fils risquent d'abandonner les professions utiles et honorables pour ne se soucier que d'acquérir un diplôme.

4) La création de semblables institutions n'intéresse en rien, comme on voudrait le faire croire, la gloire de l'Empereur Pedro II ; ce monarque, au contraire, ne peut prétendre à la reconnaissance de la postérité que s'il dirige

1. Un premier projet d'université avait été mis sur pied en 1870 par Paulino de Souza. Il comportait quatre facultés : droit, médecine, sciences mathématiques et naturelles, théologie, cf. Primitivo Moacyr, *A Instrução e o Império*, vol. 3, p. 524. Le projet de 1881, avec une faculté des lettres, en comprenait cinq, cf. J. Norberto de Souza Silva, « Creação de uma Universidade no Império do Brasil » in *Inst. Hist.*, 5 déc. 1884 ; cf. J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 196.

2. *Revue Occidentale*, 1er mars 1881.

les destinées du Brésil en harmonie avec les tendances du temps présent et non en sacrifiant l'avenir pour la satisfaction d'une vanité puérile.

5) Enfin, les sacrifices exigés pour réaliser ce projet risquent de détourner les gouvernements, pour le plus grand dommage du peuple, de la sollicitude que doit lui inspirer la véritable instruction populaire, qui ne doit pas s'adresser seulement à un petit nombre de privilégiés mais à tous ; la fondation d'une université serait une tentative « rétrograde » contre laquelle l'opinion publique, opportunément éclairée, doit s'élever.

Lemos pouvait croire que cette riposte suffirait à alerter les beaux esprits, par l'action indirecte de la *Revue Occidentale*. Mais vers la fin de 1881, la campagne en faveur de la création d'une université connut un renouveau. Pour faire barrage à une idée qui menaçait de s'implanter dans les milieux cultivés, Lemos publia dans les journaux de Rio, le 16 décembre 1881, l'essentiel de sa note de la *Revue Occidentale*, commentée et renforcée [3]. L'idée de la création d'une université y est qualifiée d'« extravagante ». Elle aboutirait à « une systématisation de notre pédantocratie et à une atrophie du développement scientifique ». Un appel particulièrement pressant est adressé au patriotisme de l'Empereur qui doit savoir préférer les véritables intérêts du pays aux satisfactions d'une gloire mal comprise. Bref, cette suggestion « anachronique », « rétrograde et anarchique » ne doit en aucune manière être prise au sérieux. Elle ne favoriserait que les « parasites » scientifiques. L'activité et les crédits qu'exigerait la réalisation de ce projet peuvent être consacrés à la solution du seul grand problème social : l'émancipation des esclaves, l'éducation des affranchis et l'instauration immédiate de mesures destinées à mettre la législation en harmonie avec les mœurs. Comme la menace semblait particulièrement grave, Lemos chargea Teixeira Mendes de poursuivre l'offensive par une série d'articles dans la presse, reproduits, par la suite, en une brochure[4].

Ce travail est l'un des meilleurs de Teixeira Mendes. On y trouve, très vigoureusement formulée et nettement rattachée aux thèses comtistes, la position des positivistes brésiliens à l'égard de l'enseignement supérieur. Il illustre parfaitement « la manière » de l'auteur : analyse des conditions historiques et sociales du Brésil en fonction d'un problème précis dont la solution est demandée à la pure doctrine positiviste, à la fois vulgarisée et appliquée.

Dès l'abord, Teixeira Mendes élargit les données du problème. Il s'adresse à tous ses concitoyens et, par-delà eux, à l'Empereur. Avant toute discussion, il convient de rappeler aux partisans de la création d'une Université impériale :

1) que la notion d'université est née au commencement du XIII^{e} siècle, époque considérée par les « progressistes » – car les partisans de l'université se tiennent pour tels – comme une ère de ténèbres et de despotisme ;

3. Cf. APB. *1ère Circ. An*. (1881)-1900 (P), p. 97-99.

4. *A Universidade*, par R. Teixeira Mendes, Rio, 1882.

2) que les universités figurent parmi les institutions rétrogrades, supprimées par l'immortelle Convention, la libératrice de l'Occident ;

3) que le plus exécrable des despotes, Napoléon I^{er}, le restaurateur du régime universitaire et le fondateur de l'Université de France, s'inspirait du principe qu'« il ne peut exister d'État politique stable sans une corporation enseignante dotée de principes stables ».

Ces simples rappels ne donnent-il pas à penser aux esprits vraiment émancipés ?

Le problème de la réorganisation de l'enseignement ne peut être dissocié de l'ensemble des autres problèmes brésiliens. Personne n'imagine que le gouvernement du Brésil ait le projet puéril de donner en spectacle au monde un modèle de nation exclusivement intellectuelle. Une telle tentative, encore qu'elle ne manque pas de grandeur, exigerait d'immenses crédits et immobiliserait de nombreuses activités. Le Brésil n'est pas en mesure de se permettre un tel luxe. Le plus élémentaire bon sens permet de supposer que le gouvernement, en fondant une université, a l'ambition de travailler d'une manière décisive à la grandeur nationale, tout en ne perdant pas de vue l'ensemble des nécessités sociales. S'il en est ainsi, il semble que la pensée des dirigeants politiques puisse se réduire aux propositions suivantes :

1) la grandeur nationale exige une réforme de l'enseignement ;

2) la réforme de l'enseignement implique la fondation d'une Université. On peut admettre la première proposition. Il faut écarter la seconde.

Qu'entend-on par « grandeur nationale » ? Pour en avoir une idée claire, on doit considérer l'ensemble de la société. Elle est divisée en deux classes. D'un côté, les individus qui cultivent le sol, exploitent les mines, exercent sur la matière l'action nécessaire pour l'adapter aux besoins de la vie, construisent des édifices, en un mot, des individus dont les bras sont directement en contact avec la nature. Ils constituent le *prolétariat*. D'un autre côté, il y a les individus qui s'alimentent, se vêtent, se logent, se divertissent, bref qui consomment le capital accumulé depuis l'antiquité la plus reculée par le prolétariat. Sans lui, les autres seraient condamnés à mort. À l'intérieur de ce second groupe, il importe de distinguer deux sous-groupes. Le premier est composé par ceux qui, dispensés de pourvoir à leur subsistance grâce au travail du prolétariat, consacrent au bien-être commun, le temps qui leur est ainsi laissé disponible. Ils dirigent les travaux industriels, ils dominent les éléments perturbateurs, ils découvrent les moyens d'alléger le travail par des inventions scientifiques et techniques, ils facilitent les expansions altruistes par les productions esthétiques, ils élargissent la sphère intellectuelle de tous en dispensant un enseignement gratuit, ils étudient les conditions du bien-être social et moral, bref, ils éduquent l'homme. C'est là le rôle des femmes, des vieillards, des chefs d'industrie, des gouvernements, de la force militaire subordonnée à l'intérêt public, du corps administratif, des savants qui se consacrent à ce qui est utile et ne « suintent pas d'orgueil en pénétrant aux cieux », des artistes qui exaltent

tout ce qui est grand et généreux. Le second sous-groupe est composé d'individus entretenus eux aussi par le prolétariat, mais qui ne contribuent en rien au bien commun. Ce sont de simples « producteurs de fumier ». Parmi eux figurent les suppôts du militarisme et du fonctionnarisme, les poètes qui se complaisent dans l'immoralité, les publicistes qui se repaissent de scandales, les critiques qui s'acharnent à détruire, les bavards de toute espèce, les savants dont les recherches n'ont pas un intérêt social évident [5]. Le prolétariat, en Occident au moins, n'a pas de domicile fixe et n'a presque jamais de famille. Son domicile a l'instabilité d'une tente d'où il peut être chassé à n'importe quel moment par ceux qui possèdent le capital qu'il produit. Une famille ? il lui est presque impossible d'en avoir, parce que le salaire qu'on lui consent, c'est-à-dire la part du capital humain qu'on lui distribue est, la plupart du temps, insuffisant pour un homme seul. La femme, soumise à toutes les privations, se voit réduite à abandonner le foyer pour travailler. Les enfants, orphelins avec père et mère, grandissent sous-alimentés et privés de tous les avantages sociaux qui pourtant ne sont possibles que grâce à la sueur de leurs ancêtres et de leurs compagnons d'infortune. Ce qu'il y a de plus grave, c'est qu'au Brésil, la grande masse du prolétariat est encore à l'état d'esclavage. Telle est la réalité. On ne l'évoque pas pour se donner un sujet de lamentation, mais pour rappeler ce qui est, avant de préciser en quoi consiste, pour les positivistes, la vraie grandeur nationale ou mieux la vraie grandeur humaine. Il est vain de vouloir cacher « nos haillons avec les oripeaux d'une fausse grandeur »[6].

Les positivistes estiment que le Brésil ne peut prétendre à une vraie grandeur avant que :

1) les parasites soient réduits au minimum ;

2) le nombre des individus utiles, entretenus par le prolétariat, soit subordonné aux exigences sociales et que chacun remplisse parfaitement sa fonction ;

3) le prolétariat soit libre, moralisé et instruit, qu'il possède un domicile inviolable et une famille stable, que la femme ne soit plus obligée de se désintéresser de l'éducation de ses enfants ;

4) que le prolétariat dispose du temps nécessaire pour développer son intelligence et cultiver ses sentiments.

Travailler pour la grandeur du Brésil, aux yeux des positivistes, c'est travailler pour ce triple idéal. Les positivistes espèrent arriver à ce résultat sans recours à la violence et sans partage du capital humain. Ils ont confiance dans la puissance de la propagande et dans la moralisation des actuels dépositaires de la fortune publique. Si telle est bien la nature de la vraie grandeur, il faut montrer que l'organisation actuelle de l'enseignement public constitue un obs-

5. Cf. *Ibid*., p. 56.

6. *Ibid*., p. 61.

tacle à sa réalisation. Cette démonstration une fois acquise, on peut admettre que la grandeur du Brésil exige une réforme de l'enseignement.

En 1881 l'enseignement public au Brésil comporte trois degrés :

1) un enseignement primaire donné dans les écoles publiques et le catéchisme en fait partie ;

2) un enseignement secondaire, confié à Rio, spécialement au collège Pedro II, et assuré dans les provinces, par quelques établissements officiels ; et

3) un enseignement supérieur, le privilège des Académies[7].

Le premier type d'enseignement s'adresse à tous les citoyens ; le second et le troisième n'atteignent qu'une minorité, privilégiée de la fortune. À cette situation de fait, il faut ajouter une tendance de la bourgeoisie brésilienne, qui commence à gagner les classes prolétaires : les parents nourrissent la suprême ambition de voir leurs fils obtenir un diplôme et devenir professeurs ou fonctionnaires. Le travail agricole et même les professions industrielles sont tenues pour inférieures ; l'idéal, pour les classes dirigeantes, est d'avoir un fils « ayant fait ses études ». Ce sont ces classes qui, étant au pouvoir, déterminent les programmes d'enseignement, évidemment conçus de manière à faciliter l'ascension de leurs enfants. C'est le triomphe de la médiocrité, tant du côté de ceux qui enseignent que de ceux qui reçoivent l'enseignement. Les études terminées, il reste à trouver des emplois pour la progéniture bourgeoise destinée à vivre du travail d'autrui. Il faut qu'elle puisse mener sa vie « selon sa situation ». On invente alors des traitements, des honoraires, des indemnités, des listes civiles. Un seul de ces traitements, qui suffit mal à faire vivre un fils de bourgeois, permettrait, s'il s'appelait « salaire », de subvenir aux besoins de plusieurs familles prolétariennes.

Le niveau de l'enseignement secondaire et supérieur tend donc à s'abaisser pour s'adapter à l'incapacité du parasitisme bourgeois qui envahit tout. On imagine des chaires pour les nouveaux diplômés et, pour les justifier, on invoque « les nécessités de l'enseignement ». La société perd tout ce que les parasites consomment et tout ce qu'ils ne produisent pas. Ne parlons pas des effets de leur pernicieuse influence sociale et morale. À cela s'ajoute le fait que les prolétaires, sentant le mépris avec lequel ils sont considérés par les individus qui leur en imposent, s'efforcent d'arracher leurs fils à la triste condition dans laquelle ils sont nés. Ainsi le développement de l'enseignement supérieur, tel qu'il existe, a produit et continuera à produire l'accroissement du parasitisme, l'accès des médiocrités aux charges de direction et la démoralisation du prolétariat. La vraie grandeur nationale est bien loin de tout cela.

L'enseignement primaire aboutit au même résultat. Non seulement le nombre des écoles est insuffisant, mais encore les matières enseignées ne correspondent pas aux vrais besoins. Dans un pays où le citoyen est appelé à nommer périodiquement des vrais législateurs et à décider de son propre sort, on ensei-

7. Le terme « académie » désigne toute école supérieure destinée à former des professionnels.

gne, outre l'écriture, la lecture et le calcul, le catéchisme catholique et parfois l'histoire sainte. Mais quelles notions précises donne-t-on sur la planète que nous habitons ? sur les peuples qui nous ont précédés ou sur nos contemporains ? sur les besoins sociaux et moraux de notre temps ? La grandeur du Brésil exige une réforme de l'enseignement.

Reste à savoir dans quelles limites le gouvernement peut exercer une action propre à modifier ce fâcheux état de choses. Il faut convenir que les hommes du gouvernement ne peuvent exercer qu'une action relative. Devant un problème donné, un homme du gouvernement doit reconnaître les limites de son action. Il ne doit pas s'égarer à la recherche d'un idéal abstrait, mais il doit faire porter son effort sur ce qui peut être réalisé au mieux dans les conditions où il se trouve. Il doit prévoir jusqu'où va son pouvoir réel, sur les choses et sur les hommes, sans s'inquiéter du pouvoir fictif que lui attribuent ses partisans et ses ennemis, ou même de celui que lui reconnaît la législation en vigueur. Un homme d'État qui s'abstiendrait de faire du bien à son pays ou qui consentirait à donner son appui à une solution néfaste sous prétexte de ne pas enfreindre les lois, ou qui voudrait attendre qu'elles fussent modifiées pour se décider à agir, serait indigne de la position qu'il occupe. Au Brésil, un homme du gouvernement ne doit pas attacher une grande importance aux obstacles que peut lui opposer le Parlement : c'est un « épouvantail, un fantôme législatif, sans force aucune »[8]. Ce n'est pas de là que peuvent venir les vrais obstacles à l'action gouvernementale, mais seulement des conditions géographiques et sociales : « Le parlementarisme n'a été jusqu'à nos jours que la dictature de la médiocrité et de l'intrigue, l'instrument de toutes les vilenies aux mains de ministres sans scrupules »[9]. Le gouvernement doit agir comme si le parlement n'existait pas.

La fiction législative ainsi écartée, quelles seraient les limites positives de l'action gouvernementale ? Pour ce qui est de l'action directe, ces limites peuvent se répartir en trois groupes : les moyens financiers du pays ; les idées courantes, non seulement celles que l'opinion publique admet déjà, mais aussi celles encore en discussion ; le personnel dont peut disposer l'État pour mener à bien son action. L'homme du gouvernement, qu'il le veuille ou non, doit tenir compte de ces facteurs, tout comme l'ingénieur ne peut ignorer le terrain sur lequel il doit travailler. Toute réforme restera lettre morte si les crédits qu'elle exige excèdent les ressources disponibles, non point les ressources théoriques votées par le Parlement, mais celles dont le gouvernement dispose réellement, à l'intérieur et hors du pays. Pour ce qui est du second point – les idées ambiantes – il faut se souvenir que personne n'agit contre ses propres convictions dès qu'aucun obstacle extérieur absolu et infranchissable ne s'y oppose. C'est pourquoi le gouvernement ne peut décréter des mesures contrai-

8. *A Universidade*, p. 15.
9. *Idem*., p. 15.

res à ce qui constitue le patrimoine intellectuel des masses occidentales. Aucun gouvernement, par exemple, n'entreprendra de réduire le nombre des écoles ou d'abaisser le niveau général de l'enseignement, parce qu'il irait à l'encontre des idées unanimement acceptées. S'il s'agit d'idées en discussion, il n'en va pas de même. En face des idées incomplètement assimilées, l'homme du gouvernement dispose d'un pouvoir d'expression discrétionnaire ; il peut exercer, par la parole et les écrits, une pression importante. Mais même dans ce cas, la portée de son action est moins considérable qu'on ne pourrait le croire, parce que la formation et l'évolution des idées sont soumises à des lois à l'encontre desquelles il n'est pas possible d'aller. Quant au troisième facteur – le personnel humain – il est incontestable qu'il restreint singulièrement l'action gouvernementale, ne füt-ce que par la capacité actuelle des individus disponibles et la possibilité de choix du gouvernement à leur égard. Une action gouvernementale ne se développe jamais conformément à sa conception théorique ou administrative. Elle sera ce que la feront les hommes utilisés pour la mener à bien.

Il faut alors se demander comment le gouvernement pourrait exercer une influence sur les dispositions morales de la bourgeoisie, si étroitement liées au problème de l'enseignement. Le gouvernement ne peut agir directement sur ces dispositions. Il n'y a pas de décret qui soit capable de guérir de la vanité. Toute influence du gouvernement dans ce domaine ne pourra être qu'indirecte et devra s'exercer dans l'une ou l'autre de deux directions opposées. Ou bien le pouvoir supprimera les privilèges des diplômés et ne tiendra compte, pour la nomination aux charges publiques, que du mérite attesté par les concours et par les travaux antérieurs ; dans ce cas, tout ce qui ne relève pas du domaine de l'enseignement général devra être ramené à l'apprentissage de professions vraiment utiles avec la collaboration d'un personnel aussi restreint possible. Ou bien l'État augmentera les privilèges attachés aux titres et renforcera le fonctionnarisme ; dans ce cas, l'action gouvernementale se heurtera vite à une limite matérielle et morale, celle des revenus financiers du pays, d'une part, et celle de la dévalorisation, sans cesse croissante, des « titres » universitaires.

Il y a encore un facteur avec lequel le gouvernement devra compter pour tout projet de réforme de l'enseignement, c'est l'inévitable progrès des idées et des sentiments et la propagande qui ne cessera de le favoriser. Grâce aux efforts de ceux qui se consacrent à la régénération sociale se constitue, peu à peu, à côté de la bourgeoisie parasitaire, un prolétariat éclairé et moralisé, un patriciat conscient de la destination sociale du capital et un sacerdoce ayant pour dogme la science, depuis la mathématique jusqu'à la morale, et jouissant de la confiance du prolétariat et du patriciat. Son avènement précède nécessairement le leur[10].

Lorsque l'Humanité sera arrivée à un état normal, non seulement sera résolu le problème de l'enseignement, mais aussi et surtout le problème humain dans

10. *Ibid*., p. 17.

son ensemble. Cet état social dans lequel l'Humanité évolue, constitue sans doute une limitation lointaine, mais non négligeable, à toute action de l'État. Quelle que soit l'attitude adoptée par le gouvernement, il ne doit jamais aller à l'encontre du courant ascendant d'une doctrine régénératrice. Dans ces cadres précis et étroits, l'action d'un gouvernement peut s'exercer dans le sens de l'évolution normale ou s'opposer à elle. Dans le premier cas, son action produira un léger accroissement dans l'accélération du mouvement social ; dans le second, elle agira comme une force perturbatrice, mais sans altérer vraiment la progression fondamentale du mouvement régénérateur[11].

À quoi sert l'enseignement au point de vue social ? Quelle est sa fonction politique ? Pendant une longue période, au début de l'humanité, les préceptes moraux et politiques, empiriquement acquis, furent transmis oralement et sous le couvert de systèmes fictifs. Puis, la société devint plus complexe et le système d'enseignement dut se régulariser. La famille demeura l'éducatrice fondamentale, mais à ses côtés se constitua une classe dépositaire de la doctrine commune et des vertus déjà acquises. Cette classe, en mesure d'augmenter la masse des connaissances utiles et d'élever le niveau de la moralité par l'introduction de vertus nouvelles, se consacra à la diffusion de la doctrine et à la mise en valeur d'un type d'existence individuelle. Elle devint naturellement la directrice spirituelle des autres, en raison de ses connaissances plus amples et de sa moralité plus haute. Telles furent les origines du sacerdoce. Son autorité peut se manifester d'une manière temporelle, c'est le cas de la théocratie. Elle peut être subordonnée à des chefs militaires : c'est le régime de la conquête. Elle peut demeurer absolument distincte du pouvoir temporel : c'est le cas de la civilisation occidentale où se différencient nettement le *commandement* et le *conseil*. Cette séparation des deux pouvoirs s'est trouvée pleinement réalisée dans la civilisation catholico-féodale qui dura jusqu'à la fin du XIII^{e} siècle. À cette époque se constituèrent les dictatures modernes caractérisées par la prépondérance des éléments temporels – rois ou nobles – sur l'élément spirituel, la papauté. C'est précisément à cette époque que l'enseignement prit un caractère nettement systématique. Dans l'impossibilité de commander, le sacerdoce dut chercher un appui qui lui vint des croyants eux-mêmes. D'où, pour lui, la nécessité de répandre, chez tous, la connaissance du dogme, c'est-à-dire de l'ensemble des croyances universellement acceptées. Cet enseignement avait pour principal objet d'instruire chacun de ses devoirs, afin que tous puissent participer au bien général. Après la décomposition du dogme catholique, l'enseignement passa aux laïcs et on en vint à l'état actuel des choses où l'absence de doctrine commune a jeté la société dans l'anarchie culturelle et morale la plus effrénée.

Il n'en reste pas moins, et cela ne peut échapper à la perspicacité des hommes d'État, que la destination politique de l'enseignement demeure ce qu'elle

11. *Ibid*., p. 18.

était autrefois. Le problème est de trouver un substitut à la doctrine théologique dont le monde est suffisamment émancipé. La société est arrivée à un degré de moralité tel qu'elle aspire spontanément à un régime social où chacun accomplit ses devoirs sans y être matériellement contraint. Un régime vraiment libre doit réaliser cet état de choses, mais il n'est possible que si tous les citoyens connaissent leurs devoirs. D'où la nécessité d'un enseignement public complété par l'éducation familiale. Aujourd'hui, comme de tout temps, il s'agit de donner une base intellectuelle indiscutable au libre concours des activités de la vie sociale. Ce n'est là qu'un point de départ. La connaissance du devoir ne suffit pas pour qu'il soit accompli. Il est indispensable qu'en même temps l'habitude du devoir soit acquise, dans la famille et dans la vie publique.

À quelles conditions l'enseignement public peut-il accomplir sa fonction en régime libre ? Elles sont de deux sortes :

1) Les unes se rapportent à la situation morale, intellectuelle et pratique des familles. Il faut qu'elles soient dans une situation telle que l'enseignement intellectuel et moral, dispensé par les organes qualifiés, puisse être reçu par les nouvelles générations avec un maximum d'efficacité. On ne pourra y arriver qu'en prolongeant au sein de la famille l'influence de la femme.

2) On doit aussi mettre en lumière toute une série de conditions se rapportant directement à l'enseignement public proprement dit. Cet enseignement doit aboutir, dans une époque normale, non seulement à la démonstration des préceptes acceptés dans l'enfance, mais aussi à celle des mœurs et des lois du pays.

Dans l'intention de réaliser les premières conditions relatives à la famille, les « utopistes révolutionnaires » ont imaginé le système des internats pour les enfants. C'est là une grave erreur. On ne peut instituer arbitrairement les éléments de l'ordre social. Ce qui est possible, c'est de faire en sorte que ces éléments soient en condition de remplir directement leur fonction. Dans les circonstances actuelles, on doit donc travailler à permettre à la famille d'exercer pleinement son influence. Comment pourra-t-on arriver à ce résultat en régime libre ? D'abord par la monogamie et la stabilité de l'union conjugale, sanctionnée civilement, sans l'intervention d'aucune doctrine. Ce statut de la famille est étroitement lié à la dignité de la femme et constitue une garantie de liberté spirituelle. Pour permettre à la famille de demeurer la première éducatrice, il est indispensable que la femme reste à l'écart de la vie pratique, afin de pouvoir se consacrer entièrement à l'éducation des enfants. Pour qu'elle soit à la hauteur de sa tâche, il faut que son niveau intellectuel soit égal à celui de l'homme. Une inégalité, dans ce domaine, risquerait d'entraîner le déséquilibre des opinions au sein de la famille qui ne pourra plus exercer normalement sa fonction éducatrice. D'autre part, une infériorité intellectuelle de la femme, compromettrait son indispensable ascendant moral. Quand ces conditions se trouveront remplies, la femme pourra mener l'éducation des enfants jusqu'à leur puberté. Elle pourra même les suivre et les aider pendant leur initiation à

l'enseignement public. Quand la femme sera en mesure d'exercer normalement sa fonction, les établissements d'instruction primaire seront devenus inutiles.

Si l'on envisage l'enseignement public proprement dit, toujours dans l'hypothèse d'un régime libre, trois questions se posent relativement : à la doctrine, au personnel enseignant, à la diffusion de l'enseignement.

La doctrine enseignée publiquement ne doit pas être en contradiction avec les faits positivement acquis et doit être susceptible de démonstration scientifique. Elle doit embrasser le monde, la société et l'homme : le monde, pour montrer les fatalités qui pèsent sur tous les êtres connus et marquer les limites et les moyens de l'intervention humaine ; la société, pour mettre en évidence les éléments de l'ordre politique et leurs conditions de perfectionnement, c'est-à-dire de progrès ; l'homme enfin, pour que chacun sache se diriger selon les exigences du bien public et s'émanciper définitivement de la tutelle gouvernementale. La doctrine doit être acceptée par tous les citoyens, même par ceux qui trouveront en elle leur condamnation. En effet, c'est la doctrine qui définit les devoirs relatifs à l'ordre et au progrès ; si elle n'est pas acceptée par tous, les devoirs corrélatifs ne le seront pas non plus et comment, alors, maintenir sans violence l'ordre et le progrès ? D'ailleurs, on ne peut avoir d'inquiétude à cet égard, car une doctrine démontrable doit finir par s'imposer à tous les esprits. Son autorité pourra être librement maintenue. Qui de nos jours conteste le mouvement de la Terre et se plaint d'avoir à y adhérer de force ?

Le personnel enseignant doit mériter une entière confiance du public par ses dons moraux et intellectuels. S'il devient parasitaire et vil, il ne pourra jamais conquérir de vrais disciples. Il doit éviter tout ce qui pourrait altérer sa fonction de *conseil* en une fonction de *commandement* ou jeter un soupçon sur la valeur de ses exhortations et de ses démonstrations théoriques. Il ne doit disposer ni de richesses, ni du moindre appui temporel. Il doit posséder à fond et enseigner inlassablement l'ensemble de la doctrine publique, parce qu'elle a pour but de déterminer les devoirs généraux que personne n'a le droit d'ignorer. L'enseignement intégral a pour fin de mettre en évidence la capacité de l'organe spirituel et de maintenir le point de vue de l'ensemble, c'est-à-dire, la vision synthétique des problèmes et des faits.

La diffusion de l'enseignement exige la plus complète liberté de pensée. La presse également doit être entièrement libre, sous la seule réserve de l'interdiction de l'anonymat. Aucun privilège ou subvention ne doit être concédé aux représentants de quelque doctrine que ce soit, à moins que le principe en soit accepté par l'unanimité de la société. La vraie doctrine n'a d'ailleurs besoin d'aucune aide officielle. Toute vérité scientifique triomphe, malgré les obstacles, et se maintient, inaltérable, par la libre acceptation de l'universalité des esprits. C'est aux fidèles qu'il incombe d'entretenir leur sacerdoce jusqu'au moment où une croyance devient unanime. L'enseignement ne doit pas être obligatoire. Dans un pays libre, le gouvernement doit assurer aux citoyens les

conditions matérielles nécessaires pour que chacun puisse accomplir ce devoir. Mais le gouvernement ne peut obliger personne à user des moyens spirituels jugés propres à faciliter l'accomplissement du devoir. Il ne peut y avoir de punition que pour celui qui viole l'intérêt général. L'auteur de l'*Imitation* n'a-t-il pas dit : « Que vaut la science sans la crainte de Dieu ? ». La fonction politique de l'enseignement étant de fournir la base des devoirs généraux, il est indispensable qu'il soit mis gratuitement à la portée de tous, sans être cependant imposé à personne. Public, gratuit et libre, tels sont les trois principes qui doivent dominer la diffusion de la doctrine par l'entremise de l'enseignement.

On pourra s'étonner qu'il ne soit pas question d'enseignement professionnel. Puisqu'un enseignement public intégral est prévu, dans l'état normal, il fournira à tous la base théorique de n'importe quelle profession utile. Quant à la partie technique des professions, seule la pratique pourra permettre de l'acquérir, contrairement aux préjugés pédantocratiques qui prétendent former des ingénieurs, des avocats et des juristes en parlant et en écoutant. On n'ouvre pas des cours pour former des maçons et des forgerons.

En résumé, dans l'état normal, l'enseignement primaire et secondaire (jusqu'à la puberté) sera donné dans la famille et, particulièrement, par la femme. Le stade pédagogique qui suit cette période d'éducation familiale est celui de l'enseignement public, ce qui ne signifie pas officiel ou subventionné par l'État. Cet enseignement public doit fournir la base des devoirs. La formation technique et professionnelle ne peut être obtenue que par la pratique du métier considéré. Voilà pour les principes.

Reste à savoir comment ces principes pourraient être partiellement appliqués, au moins à titre transitoire, dans un Brésil qui est loin d'être arrivé à l'état normal, semblable en cela au reste du monde. Après la thèse, il faut examiner l'hypothèse.

Avant de préciser les mesures que l'état actuel du Brésil impose au gouvernement, il faut énoncer une règle de conduite valable pour tous les hommes d'État occidentaux et, par suite, pour les hommes d'État brésilien. L'intérêt de cette règle est de rappeler que les mesures proposées ne doivent pas nécessairement être appliquées par un positiviste, puisqu'elles sont commandées par une ligne de conduite à laquelle ne peut se dérober un homme politique s'il est suffisamment émancipé des préjugés théologiques et révolutionnaires et s'il est sincèrement désireux de concourir à la régénération humaine. Pour dégager cette règle générale, il faut partir d'un fait : c'est que le gouvernement actuel du Brésil est une dictature centrale et ne peut manquer de l'être à l'heure présente, quelle que soit la législation. Gouverner, c'est faire en sorte que tous concourent au bien général dans la mesure de leur capacité morale, intellectuelle et pratique. Il y a deux moyens de gouverner : la *force* et le *conseil*. Si celui-ci ne suffit pas, celle-là intervient et c'est la *dictature*. Le *conseil* suscite la conviction de l'intelligence et le désir du cœur, dans une pleine liberté ; mais il n'est possible, comme moyen habituel de gouvernement, que lorsqu'il y a uniformité de croyance et que chacun est conscient de ses devoirs dans chaque

situation donnée. Cette condition n'étant jamais réalisée *absolument*, la force sera toujours nécessaire contre les individus insociables, tels que les malfaiteurs.

Il n'est pas possible, au Brésil moins qu'ailleurs, de gouverner par le *conseil*. Comment le pourrait-on dans un pays où la classe dirigeante écarte la plus urgente des questions : l'émancipation du travailleur agricole, et ne songe qu'à s'enrichir et à jouir ? Il ne reste rien d'autre que la *dictature*. Qu'elle soit le fait d'un homme ou d'une assemblée, le résultat est le même : le fort commande, le faible obéit. Il n'est pas question de liberté. Si le gouvernement du Brésil est dictatorial, il n'est pas absolu, car il comporte des limites : les habitudes, les préjugés, les opinions collectives. La forme de la dictature dépend des antécédents historiques. Les dictatures modernes sont issues de la rupture du lien catholique et de la montée des communes. Dans certains pays comme l'Angleterre, elles se sont associées avec les nobles contre la royauté, elles ont abouti à la dictature parlementaire ; dans d'autres, elles se sont associées avec la royauté contre les nobles : ce fut alors la dictature centrale, celle que connurent la France, l'Espagne, le Portugal, celle qui règne en fait au Brésil. Sous un faux-semblant de monarchie constitutionnelle et parlementaire, c'est le pouvoir personnel qui s'est installé. Puisque tous les partis le dénoncent, tous sont d'accord sur ce point. La dictature centrale est, au Brésil, un fait irrécusable qui correspond à une nécessité sociologique. Reste à l'utiliser au maximum en invitant le dictateur actuel à user de son pouvoir dans le sens des intérêts de l'humanité. Ils coïncident avec les véritables intérêts nationaux. En tout cas, il ne s'agit pas de renforcer le parlementarisme. Quelle que soit la forme du parlementarisme, monarchique ou républicain, il se bornerait à assurer le triomphe des classes privilégiées et, particulièrement, de la classe agricole. Sans doute les intérêts de l'humanité exigent l'établissement d'un régime fondé sur la justice et la liberté. Un tel régime ne peut surgir tout d'un coup : on ne peut y approcher que par un empirisme politique et à la lumière des données de la science, unanimement acceptées. Ce qui invite à maintenir les institutions existantes qui ne s'opposent pas à la réorganisation sociale et à supprimer toutes celles qui lui font obstacle. Au lieu de perdre leur temps en arguties sur le constitutionnalisme, le monarchisme ou le républicanisme démocratique, les patriotes doivent s'appliquer, avant tout, à améliorer le bien-être du prolétariat, c'est-à-dire, à lui donner un domicile et une famille, sans accroissement de travail à l'extérieur pour la femme, les vieux et les enfants mineurs.

En quoi doivent consister ces mesures sociales, conditions préliminaires à toute réorganisation de l'enseignement public ? On peut les distribuer en deux groupes : celles qui concernent la famille et celles qui touchent à la doctrine.

Les mesures tendant à soutenir la famille sont les suivantes :

1) Lui donner une sanction civile intégrale, c'est-à-dire instituer la *monogamie sans divorce*, l'enregistrement civil des naissances et la sécularisation des cimetières ; la sanction civile doit être dégagée de toute sanction reli-

gieuse, parce que le citoyen appartient d'abord à la Patrie et ne peut être livré à la merci des représentants de quelque doctrine que ce soit.

2) Assurer au prolétaire au service de l'État un salaire unique lui permettant de faire vivre sa famille de telle sorte que la femme, les grands-parents et les enfants mineurs n'aient pas besoin de travailler hors du foyer. Le gouvernement devra déterminer un minimum vital pour un ménage et lui ajouter un nombre de fractions complémentaires correspondant aux membres associés à la famille. Ce salaire minimum *doit être le même pour tous*. On y ajoutera une gratification en rapport avec l'importance sociale du service rendu.

3) Le salaire minimum sera maintenu en cas de maladie ou d'invalidité. En cas de mort du prolétaire, son salaire sera conservé à sa famille s'il ne laisse pas des fils majeurs de 21 ans.

Enfin, parmi les prolétaires qui ne sont pas aux services de l'État, ceux qui sont encore esclaves méritent une attention spéciale. Une loi d'abolition doit les incorporer à la société. Toutes ces mesures sont urgentes, mais encore indirectes. Elles ont pour objet de mettre le plus grand nombre de familles possible en condition d'accomplir leur destination sociale. Mais il faut encore une série de conditions intellectuelles et morales qui ne dépendent pas du gouvernement. Après que le gouvernement aura pris les mesures qui relèvent de sa compétence, il aura fait tout ce qui lui est possible. Il ne restera plus qu'à attendre que son exemple réagisse sur les autres « patrons ».

Pour ce qui est de la doctrine, les mesures que le gouvernement doit adopter immédiatement sont surtout négatives. Que la doctrine intégrale existe déjà ou n'existe pas encore, la plus élémentaire prudence invite l'empirisme politique à s'abstenir d'adopter quelque doctrine que ce soit. Il est inutile de protéger la doctrine vraie, car elle n'a nul besoin d'une aide de l'État et c'est courir un bien grand risque de choisir, pour la protéger, une doctrine qui pourrait être fausse. Les hommes d'État actuels doivent donc renoncer à toute entreprise d'enseignement intégral soutenue par le gouvernement. Que doit faire l'État pour satisfaire à la destination politique de l'enseignement dans un pays en pleine anarchie mentale, mais qui ambitionne d'être libre ? L'enseignement doit présenter comme des devoirs, à l'égard du gouvernement, les lois du pays qui portent sur des actes politiques et ne se réfèrent pas à des doctrines. L'enseignement doit fournir la base intellectuelle des devoirs. Le gouvernement ne doit le soutenir que dans la mesure où il permet de connaître les lois. À cet enseignement civique s'ajoutera ce qui est reconnu utile par tous, l'étude des arts libéraux à condition qu'elle s'étende à tous.

En l'absence d'enseignement intégral, il devient indispensable d'organiser un enseignement professionnel où des hommes « pratiques » exposeront sous leur responsabilité, les principes théoriques qu'ils jugeront indispensables à l'exercice des professions. Le gouvernement ne peut se désintéresser d'un enseignement de ce genre, mais il doit toujours se placer au point de vue de

l'intérêt général, et ne pas oublier qu'il s'agit d'une institution provisoire. Dans le domaine de la préparation professionnelle, tout ce qui ne doit pas donner un résultat sûr et indispensable doit être abandonné et ne pas alourdir les charges de l'État. Un pays se doit d'élever mentalement la masse de la nation, mais il ne peut subvenir aux frais d'un dilettantisme sans profit social.

La règle de conduite générale annoncée par Teixeira Mendes au seuil des mesures concrètes envisagées pour le Brésil risquerait de rester incertaine si l'on négligeait de la formuler. Il s'agit simplement d'un postulat d'empirisme politique : la seule façon de gouverner, en période de transition, exige un recours à la *force* quand le *conseil* est inopérant. L'élément modérateur de la force est fourni par la doctrine des deux pouvoirs radicalement distincts. Il appartient à la force de préparer le règne de l'esprit sans jamais empiéter sur son domaine. Ce principe est général parce qu'il vaut pour tout l'Occident et par conséquent pour le Brésil. Il n'est pas spécifiquement positiviste car il énonce une situation de fait dont doit tenir compte un homme d'État même non-positiviste[12].

Il faut appliquer ces principes aux circonstances concrètes où se trouve le Brésil. On doit, alors, parler d'enseignement « général » et non « intégral ». On ne maintiendra que l'enseignement primaire, la lecture, l'écriture, la comptabilité et les arts libéraux. L'enseignement secondaire, et par conséquent le Collège Pedro II et l'École Normale doivent être supprimés. Il faut en finir avec ces écoles « préparatoires »[13] qui démoralisent les générations depuis l'enfance et n'ont d'autre objet que de servir les exploiteurs de la vanité et de l'orgueil paternel.

Si l'on en vient à l'enseignement professionnel, il suffit de passer en revue les principales « académies ». L'École polytechnique doit se limiter à la formation des ingénieurs comme le faisait l'ancienne École centrale. Pour les Écoles de médecine, le gouvernement doit confier l'enseignement à de véritables cliniciens et supprimer toute innovation doctrinale dont la légitimité échappe d'ailleurs à sa compétence : comment agirait-il autrement puisqu'il n'y a pas de doctrine médicale unanimement admise par les théoriciens, qu'il n'y a pas plus de pratiques médicales acceptées par tous les cliniciens et qu'on a formé, jusqu'à présent, des praticiens sans avoir besoin d'un certain nombre de « nouveautés » récemment introduites dans l'enseignement. Les Écoles de droit devront se borner à former des légistes au sens le plus rigoureux du terme, c'est-à-dire des hommes qui connaissent la législation du pays et les traités internationaux. Il s'agit de préparer des administrateurs, des juges et des avo-

12. Cet aspect du développement manque de clarté sans doute parce que, chez Comte lui-même, les rapports entre la *force* et le *conseil* en période de transition organique ne sont pas exempts de confusion.

13. L'enseignement secondaire a pour objet de « préparer » aux « Académies » professionnelles (droit, médecine, École militaire et Polytechnique). Cf. les articles de Teixeira Mendes sur l'École polytechnique dans les *Pequenos ensaios*..., p. 61-121.

cats. Il ne s'agit pas de discuter des théories, mais d'appliquer la loi. Dans les Écoles de l'armée et de la marine, on se bornera à préparer des officiers aptes à satisfaire aux besoins des corps militaires sans les surcharger de connaissances superflues. Il faut supprimer les cours officiels donnés au Musée, ils augmentent le personnel sans profit. L'Observatoire astronomique doit se limiter à enseigner ce qui est nécessaire aux ingénieurs géographes et aux officiers de marine en laissant de côté toute recherche purement scientifique et tous les travaux d'intérêt général déjà réalisés dans les autres laboratoires du monde. Il faut que le Brésil abandonne une fois pour toute la vaine prétention à la science nationale[14] : la science est universelle, il suffit qu'elle soit faite par ceux qui sont en condition de le faire. La division du travail doit s'appliquer aussi aux nations. Enfin, il faudrait remplacer les diplômes par des certificats ne conférant aucun privilège.

Quant au personnel enseignant, il doit être recruté parmi les nombreux praticiens que possède le Brésil. Ils ont au moins l'avantage d'avoir un certain amour pour leur pays. Ce sont eux qui doivent fournir les cadres de l'enseignement professionnel, jusqu'au moment où il sera possible de le supprimer entièrement. Chercher des maîtres à l'étranger comporte le risque d'être exploité par l'impudence de charlatans sans patriotisme. Ainsi, tout le personnel enseignant, général et professionnel, devra être choisi par concours, sous le contrôle d'un jury désigné par le gouvernement. Un même maître devra suivre une même promotion d'élèves pour enseigner successivement les connaissances nécessaires à la profession envisagée. C'est le seul moyen de maintenir maîtres et apprentis attentifs « au point de vue de l'ensemble ».

Les mesures concernant la diffusion de l'enseignement peuvent se réduire aux suivantes : tout enseignement, qu'il soit rémunéré par l'État ou dispensé dans un édifice de l'État, sera public et gratuit. L'État ne reconnaîtra aux maîtres ou aux étudiants aucun privilège spécial. L'enseignement ne sera à aucun degré obligatoire. Toute nomination à des fonctions publiques sera faite par concours, devant un jury choisi parmi le personnel correspondant. S'il s'agit de fonctions techniques, le gouvernement exigera la preuve de travaux antérieurs. Par mesures transitoires, le personnel dont les charges ont été supprimées gardera la jouissance de son traitement, mais ne pourra cumuler aucune

14. Sur le caractère utilitaire des premières institutions éducatives brésiliennes et la conception étroitement pratique de Teixeira Mendes, cf. J. Cruz Costa, *op. cit.*, p. 203. Les positivistes brésiliens ont pris à leur compte le ressentiment de leur Maître à l'égard des « pédantocrates » de Paris. On discerne dans l'attitude de Teixeira Mendes divers éléments : 1) la condamnation orthodoxe de toute recherche sans intérêt humain au sens large, 2) le sens pratique hérité du Portugal, 3) un principe de division du travail intellectuel sur le plan international, 4) la méconnaissance totale de la fonction scientifique des Universités, 5) un primat du problème social : la création d'une Université est une diversion bourgeoise destinée à prolonger le règne des « docteurs » parasites, 6) J. C. de Oliveira Torres ajoute : « une réaction de défense du positivisme que mettrait en péril l'existence d'une Université » (*op. cit.*, p. 255-256). Cet aspect nous paraît contestable : la foi de Teixeira Mendes lui permettait de ne pas redouter l'esprit critique universitaire dont il ne pouvait concevoir la véritable force.

autre indemnité, quel que soit l'emploi postérieurement offert par le gouvernement. Les salles d'enseignement et les laboratoires publics pourront être mis à la disposition de tout citoyen désireux de faire des cours, dès que le candidat aura fait la preuve de sa compétence dans le domaine considéré. Tout cours de ce genre sera, comme les autres, public et gratuit.

L'ensemble de ces mesures aura pour objet de mettre fin au parasitisme bourgeois en diminuant le nombre du personnel enseignant et en supprimant le privilège des diplômes. On réduira ainsi le « fonctionnarisme » au minimum et on assurera des garanties de compétence chez ceux qui seront chargés d'élever son niveau. Le niveau du prolétariat bénéficiera de l'ensemble de ces mesures.

En somme, le Brésil est loin d'avoir besoin d'une université ou de quelque autre systématisation de l'enseignement par l'État. Seul un homme peut empêcher « ce monstrueux attentat » : c'est l'Empereur[15]. Qu'il se reporte, s'il en a la patience et surtout la capacité, aux œuvres de Comte. Mais qu'il se méfie des « pédantocrates ». Pour arriver à leurs fins, ils ne reculent devant aucune flatterie.

> « Ils s'en vont répétant que Sa Majesté est un savant, alors qu'il n'existe, à ce jour, aucune invention, aucune découverte, aucune loi scientifique, si modeste soit-elle, aucun document quelconque, auquel soit attaché l'auguste nom de Sa Majesté Impériale, et qui témoigne de ses connaissances scientifiques. Or, on ne peut pas penser que Sa Majesté ait l'égoïsme de garder, pour Elle et pour ses savants, les travaux qu'Elle a pu avoir l'occasion de réaliser. Ainsi, on est bien obligé d'avouer que ceux qui proclament la science du Chef de l'État n'ont d'autre but que de flatter l'amour-propre du Souverain, afin d'obtenir de lui des situations rémunératrices et des titres honorifiques ou jugés tels »[16]. « Contre l'édifice que le gouvernement se propose d'élever, nous opposons, conclut Mendes, les arguments que le patriotisme nous a enseignés dans la grande œuvre du plus grand serviteur de l'Humanité. Le Chef du gouvernement pourra rester sourd. Nos arguments s'enracineront dans toutes les âmes généreuses et réduiront l'Université Impériale à un vivier de parasites immondes entretenus criminellement par les coffres publics »[17].

Les articles de Teixeira Mendes produisirent une grosse impression. Ils étayaient une opposition apparemment « rétrograde » à l'idée « progressiste » d'une Université, sur une doctrine dont la puissance systématique était révélée pour la première fois, avec cette ampleur, au grand public. Plusieurs des thèmes, et certaines des argumentations développées, devaient imprégner longtemps, souvent à son insu, une partie de la classe cultivée brésilienne. Teixeira Mendes eut l'habileté d'envisager ce que pourrait être, pour le Brésil, la tran-

15. L'Université devait être placée sous le patronage direct de l'Empereur et s'appeler *Imperial Universidade Pedro II*, cf. Primitivo Moacyr, *op. cit.*, vol. III, p. 558.

16. R. Teixeira Mendes, *A Universidade*, p. 67.

17. *Ibid.*

sition pré-organique éducative, sans y transposer les institutions prévues par Comte pour la transition organique proprement dite. C'était faire preuve d'une incontestable originalité. Il comprit très bien que la doctrine de l'éducation devait être rapportée à l'ensemble du système et s'adapter à la situation historique et sociale. Il eut le mérite d'avoir étroitement associé le problème de l'éducation au problème social. L'appel sans illusions, ni précautions oratoires, au pouvoir temporel de la « dictature » impériale se situait très exactement dans la ligne de la politique positive.

*

L'instabilité ministérielle vint apporter un sérieux renfort à la campagne positiviste. Le ministère Saraiva, favorable au rêve universitaire, tomba. Le suivant jugea opportun de patronner d'autres projets. On mit en réserve celui de l'Université. Les positivistes eurent la satisfaction de penser que leurs efforts n'avaient pas été étrangers à ce changement de politique[18]. Ils ont eu l'incontestable mérite de poser à l'opinion publique des problèmes dont elle ne soupçonnait certainement pas l'ampleur. Elle attendit près d'un demi-siècle avant de reconsidérer l'idée universitaire. Il n'est pas sûr, quand elle y revint, que l'argumentation de Teixeira Mendes était entièrement oubliée[19].

18. Cf. J. C. de Oliveira Torres, *O positivismo no Brasil*, p. 252. Sur l'ensemble de la campagne anti-universitaire, p. 249-260. L'auteur, peu suspect de sympathies positivistes, n'hésite pas à parler de « la magnifique argumentation » de Teixeira Mendes et à estimer que l'opposition positiviste a exercé une action sur le monarque et sur une partie du public. Seuls les adversaires de l'Université savaient de quoi il parlait : d'où leur victoire, *ibid*., p. 252. Voir également J. Cruz Costa, *op. cit*., p. 202. L'auteur observe que plus d'un demi-siècle fut nécessaire pour que l'idée d'une Université rencontre, dans l'histoire de la culture brésilienne, un moment favorable (1882-1934). Il note très justement que, lorsque fut fondée la première université brésilienne à São Paulo (1934) des critiques analogues à celles de l'Apostolat positiviste lui ont été opposées.

19. Bien que l'idée d'une université associée à celle de l'Empire ait disparu avec lui, les positivistes eurent plusieurs fois l'occasion de revenir sur leur doctrine scolaire, en particulier à l'occasion de l'obligation de l'enseignement primaire et du privilège des diplômes. L'intervention la plus importante sur ce sujet est celle de 1890, *A Politica positiva e o Regulamento das escolas do Exército* par R. Teixeira Mendes (à propos des réformes de Benjamin Constant, voir *infra*).

TROISIÈME PARTIE

LES DRAMES DE LA FIDÉLITÉ

CHAPITRE PREMIER

PREMIÈRES FISSURES ET NOUVELLES LUTTES

L'interventionnisme de l'Apostolat ne pouvait manquer de poser, au sein même de l'Église positiviste, des problèmes de politique intérieure. Pour agir avec fermeté, unité et continuité, il importait que « l'organe » de l'Apostolat pût se consacrer entièrement à sa tâche, et surtout qu'il fût indépendant de toute pression temporelle.

Le 3 décembre 1881, Lemos adressa à ses coreligionnaires une lettre circulaire leur demandant de contribuer à la fondation « d'un subside destiné à garantir l'indépendance et la dignité du Chef brésilien ». L'actuel directeur du positivisme au Brésil, expliquait-il, en vertu de son titre d'Aspirant au Sacerdoce de l'Humanité, a renoncé à toute espèce d'ambition politique et temporelle. Il s'est assujetti à toutes les obligations inhérentes à sa fonction ; elles deviennent chaque jour plus astreignantes. Placé dans des conditions d'absolue pauvreté, le directeur espérait trouver la base matérielle de son existence dans le salaire qu'aurait pu lui fournir un modeste emploi. La nature de ses fonctions lui interdisant de le chercher dans l'enseignement ou dans le fonctionnariat, le directeur songea à une occupation prolétarienne dans le commerce ou l'industrie. Il espérait pouvoir ainsi conserver son indépendance personnelle, sans sacrifier ce qu'il devait à la propagande et à sa propre préparation sacerdotale.

Quelques positivistes offrirent, alors, de soutenir matériellement leur chef spirituel[1]. Lemos préféra attendre que le positivisme brésilien ait donné des preuves suffisantes de son utilité et de sa vitalité. L'expérience montra que l'action apostolique devenait chaque jour plus incompatible avec toute fonction dépendante. Seuls les chefs d'industrie pouvaient procurer un emploi ; mais les positivistes ne se proposaient-ils pas la régénération de l'industrie et, par suite, ne condamnaient-ils pas formellement les conditions actuelles du tra-

1. Cf. R. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço…*, t. I, p. 239. La proposition du subside serait venue de quelques membres du Centre après que Lemos n'eut pas réussi à trouver un emploi.

vail industriel ? Après avoir consulté Pierre Laffitte et reçu son approbation, Lemos décida de demander à chaque fidèle de contribuer mensuellement, et selon ses possibilités, au subside destiné à l'entretien matériel du chef brésilien. Il fixait à 300 milreis[2] mensuels, la somme dont il avait besoin pour sa subsistance et celle de sa famille. Il rappelait la justification dogmatique du subside telle que Comte l'avait établie et estimait que l'Église brésilienne était arrivée au moment où s'imposait cette obligation. En demandant l'instauration d'un subside sacerdotal, Lemos ouvrait une crise dont il ne pouvait entrevoir l'importance.

Tous les positivistes brésiliens – de la province du Maranhão à celle de São Paulo – acceptèrent immédiatement le devoir que leur rappelait la circulaire de leur « chef ». Une seule protestation s'éleva : celle de Alvaro J. de Oliveira, professeur de chimie à l'École polytechnique et ingénieur de la compagnie City Improvements. Il signifia son refus à Lemos le 24 décembre 1881, par un billet laconique. Il ne se considérait pas comme tenu de contribuer au subside sacerdotal. Bien plus, cette « nouvelle divergence » le décidait à donner suite à une intention déjà ancienne : démissionner de la Société positiviste de Rio[3]. Pour Lemos le coup fut dur, bien qu'isolé. Il y répondit le jour même par une épître très significative qui, suivant la tradition apostolique, s'adressait autant à la masse des fidèles qu'à son destinataire[4]. Cette première riposte à la première dissidence doctrinale marque un tournant dans l'histoire intérieure du positivisme brésilien : elle devait entraîner une autre démission beaucoup plus importante, celle de Benjamin Constant.

> « Ou vous êtes positiviste, écrivait Lemos à Alvaro de Oliveira, et alors vous avez le devoir de vous acquitter de toutes les charges qui découlent de vos convictions religieuses, ou vous ne l'êtes pas et dans ce cas je n'ai rien à voir à votre conduite en dehors des limites du jugement général que chaque citoyen est en droit de porter. Si un positiviste, dans l'ignorance où il peut se trouver au sujet de certaines déterminations spéciales, hésite avant de les accepter dans la pratique, il doit alors s'adresser aux chefs et leur demander des éclaircissements avec cet esprit de vénération qui nous différencie des orgueilleux révolutionnaires. Mais, en tout cas, personne n'est autorisé à parler ou agir comme si la charge d'instituer les fonctions était un attribut de tous. J'ai reçu le titre d'*Aspirant au Sacerdoce de l'Humanité* des mains de l'unique juge que je reconnais à l'intérieur du positivisme, Pierre Laffitte. Celui-ci m'a également confirmé dans le poste de Directeur du positivisme au Brésil. La formule du Sacrement qui m'a été conféré se termine par ces mots : 'd'où il résulte pour tous les fidèles le devoir d'aider M. Miguel Lemos et de lui faciliter l'exercice de ses fonctions'. Comme Aspirant et comme Chef, j'ai droit à un subside et, comme en notre langage un droit signifie

2. Environ 800 frs français (de 1950 = 130 €) ; Lemos était logé par sa belle-mère.

3. Cf. Texte de la lettre de démission d'Alvaro J. de Oliveira, APB. *1ère Circ. An*. (1881)-1900 (P), p. 63-64, note 1.

4. Cf. réponse de Lemos à A. de Oliveira, *ibid*., p. 64-69.

une nécessité sociale, cela crée un devoir corrélatif pour ceux qui prétendent accepter notre religion. Comme vous paraissez avoir agi dans cette affaire par ignorance de la doctrine, je transcris les passages décisifs de Comte sur cette question[5].[…] Maintenant, il faut aussi vous dire, car vous pouvez également l'ignorer, que si les fidèles doivent soutenir leur clergé, celui-ci dès le grade d'*Aspirant* doit renoncer à toute richesse ou puissance temporelle[6]. Cela signifie que je ne puis être ni fonctionnaire, ni professeur ou savant officiel, que je ne puis, en fin de compte, occuper aucune situation qui me mette sous la dépendance du pouvoir civil, tout comme je ne puis vivre de l'enseignement ou de la littérature. C'est justement pour placer le clergé dans des conditions d'indépendance et de dignité que s'est imposée la nécessité de mettre à sa disposition le libre subside […]. Je sais parfaitement qu'il y a une doctrine commode qui consiste à tout ajourner à l'époque normale, en éternisant l'état de transition que nous traversons. Mais, dans le cas présent, on ne peut avoir recours à cette échappatoire, parce que, précisément, le fait de soutenir le clergé par les cotisations des adhérents est une mesure qui ne doit être appliquée que pendant l'état de transition. Dans l'état normal, ce sera le trésor public qui distribuera le budget sacerdotal […]. Ces quarante personnes [ceux qui ont accepté de souscrire au subside] ont parfaitement compris que le positivisme au Brésil n'est pas un platonisme vague, compatible avec toutes les inconséquences et que le moment est venu de mettre en harmonie les actes et les convictions. Le positivisme est aujourd'hui, au Brésil, une force, et il faut compter avec elle. Je savais parfaitement qu'étant donné votre situation de professeur officiel et de fonctionnaire public, nous ne pouvions attendre de vous qu'un concours moral et matériel. Je n'exige jamais des personnes plus que ce qu'elles peuvent donner dans la situation où elles se trouvent ; c'est pourquoi je ne vous ai jamais importuné en vous imposant des charges qui auraient pu vous mettre dans l'embarras. En compensation, moi et ceux qui se vouent entièrement à la propagande du positivisme avec une abnégation dont la postérité nous sera reconnaissante, nous avons le droit à la considération et à l'appui moral de ceux qui ne peuvent agir comme nous. C'est tout ce que nous pouvions exiger de vous. La Société positiviste n'est pas une société littéraire ou une académie scientifique où doivent l'emporter les suggestions de l'orgueil et de la vanité. Nous sommes une Église, et ses Chefs, s'ils sont en droit d'attendre la vénération de la part des fidèles, doivent de leur côté parler avec sévérité à ceux qui s'écartent de la véritable ligne de conduite sans exclure cependant la charité qui doit présider à tous leurs actes. En outre, la pleine conscience que j'ai de ma

5. « La classe contemplative doit toujours être collectivement nourrie par la classe active, d'abord d'après le libre subside des croyants, puis à l'aide du trésor public, quand la foi devient unanime » (*Cat. Pos*., p. 270, éd. Pécaut). Lemos cite aussi le *SPP*, IV, p. 384 : « Jusqu'alors son clergé (positiviste) doit uniquement subsister suivant l'exemple de son fondateur, d'après les libres cotisations de ses adhérents privés ». Ses adversaires brésiliens font remarquer qu'il a oublié de citer la phrase suivante du *Catéchisme :* « Quoique les premiers (les Aspirants) dont le nombre est naturellement illimité, soient déjà regardés comme doués d'une véritable vocation sacerdotale, ils n'appartiennent pas encore au pouvoir spirituel dont ils n'exercent aucune fonction ».

6. La renonciation à la « domination temporelle » et à la « simple richesse » ne se réfère qu'aux prêtres. À cet égard, l'engagement initial de l'Aspirant est purement provisoire ainsi que son traitement. Il ne fait pas encore partie du pouvoir spirituel et ne renonce à la richesse qu'au cas où il parviendrait au sacerdoce proprement dit. Lemos force visiblement les obligations de l'Aspirant.

> fonction, jointe à la forte conviction, me place au-dessus des suggestions de l'amour-propre, indignes de ma charge. Croyez, toutefois, que votre acte n'éveille en moi que le vif désir de vous voir tôt ou tard revenir au sein des fidèles. Les portes de l'Église doivent demeurer toujours ouvertes à ceux qui se repentent, à ceux dont la supériorité morale permet de reconnaître leurs propres erreurs et de les réparer. Salut et fraternité ».

L'épître épiscopale demeura sans effet et même sans réponse. Pierre Laffitte fut informé de l'incident par son Aspirant qui lui demanda d'indiquer le genre de « correction spirituelle » qu'il convenait d'appliquer au rebelle. Le successeur d'Auguste Comte se garda de réagir. Cette carence du pouvoir suprême jeta dans l'esprit de Lemos les premiers soupçons à l'égard de celui dont il ne devait pas tarder à rejeter le joug : il était trop doux, à son gré, pour les hérétiques.

L'épître de Lemos à Alvaro de Oliveira opposait à son refus la quasi unanimité des membres de la Société positiviste sur le principe du subside sacerdotal. Trois pourtant, sur quarante-cinq, n'avait pas encore répondu : Benjamin Constant, J. Ribeiro de Mendonça et F. A. Brandão. Cette zone de silence était d'autant plus inquiétante que des liens d'amitié et des affinités de génération unissaient les retardataires. Lemos comprit bientôt qu'Alvaro de Oliveira ne resterait pas seul dans sa retraite.

Des trois silencieux qui, par la suite, devaient s'éloigner de l'Apostolat et parfois le combattre, seul le premier, Benjamin Constant, ouvrit le feu[7]. Il avait été nommé en juillet 1881 directeur titulaire de l'École normale[8]. Bien qu'il n'ait pu rester professeur à l'École polytechnique, son prestige était considérable et son positivisme, déjà ancien, lui assurait une autorité toute particulière parmi le public comme au sein de la Société positiviste. Benjamin Constant avait dit verbalement son accord au porteur de la circulaire de Lemos. Après l'incident soulevé par le refus catégorique d'Alvaro de Oliveira dont il était l'ami intime, il revint sur sa décision et démissionna de la Société en mettant en avant, avec beaucoup de courtoisie, un ensemble de considérations qui portaient le débat moins sur l'opportunité du subside brésilien que sur les méthodes générales de l'action positiviste au Brésil. Les critiques de Benjamin Constant et les réponses de Lemos ont le plus grand intérêt, car elles opposent deux conceptions de l'action positiviste et sans doute même du positivisme, qui n'ont cessé de diviser les positivistes « religieux » du Brésil. Les incompréhensions et finalement l'isolement de l'Apostolat, après la fondation de la République en 1889 ne peuvent se comprendre qu'en se reportant à la source des premiers dissentiments.

7. J. R. de Mendonça, de Campos do Jordão et F. A. Brandão de Maranhão répondirent par la suite « de la manière la plus favorable ». Le premier ne devait pas tarder à passer à la dissidence. Le second finit par rompre avec l'Apostolat.

8. Jusqu'en mai 1885 avec une interruption d'octobre 1883 à juillet 1884, cf. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço…*, p. 248.

La circulaire de Lemos était datée du 3 décembre 1881. La démission laconique d'Alvaro de Oliveira avait été envoyée le 24 décembre. L'épître de Lemos est du même jour ; elle mentionnait déjà le silence de Benjamin Constant. Le 25 janvier 1882, celui-ci sortait de sa réserve [9]. Il avait pris deux mois pour mûrir sa réponse ; c'est dire qu'elle traduisait des préoccupations qu'il tenait pour fondamentales.

Dès les premiers mots Benjamin Constant fait part à Lemos de sa décision de se retirer du Centre positiviste brésilien. Les raisons qu'il invoque sont assez inattendues : ses occupations habituelles, son état de santé et la nécessité qu'il sent toujours plus pressante d'employer tout le temps dont il peut disposer à l'étude approfondie du positivisme. Ce serait, assure-t-il, des motifs suffisants pour renoncer à participer à la Société positiviste. Il ne cache pas, cependant, que certaines divergences entre le mode de propagande qu'affectionne Lemos et celui qu'il voudrait voir plus souvent en usage ont pesé sur sa décision. À ses yeux le positivisme ne doit s'imposer, ni par la force, ni par des protestations indignées et des censures à l'égard des croyances et des actes de ceux qui ne connaissent pas la doctrine régénératrice. Celle-ci doit assurer son triomphe par le moyen d'une discussion calme et bien dirigée, qui puisse amener les esprits mal informés à la conviction profonde de la supériorité de la nouvelle philosophie.

À cette réserve d'ordre général s'ajoutent d'autres divergences. Tout d'abord, estime Benjamin Constant, un Aspirant au Sacerdoce ne fait pas encore partie du pouvoir spirituel tel que l'institue le positivisme. D'autre part, le subside qui lui est affecté, comme celui des autres membres de pouvoir spirituel, doit être payé, pendant la période de transition, par le subside sacerdotal, c'est-à-dire, central. Enfin, quand il y a nécessité de changer la valeur du subside, comme dans le cas présent où il est vraiment très bas, c'est le chef général du pouvoir spirituel qui doit en prendre l'initiative sous son entière responsabilité[10]. Pour que tout se passe régulièrement, il suffirait que les membres du Centre augmentent le taux de la cotisation envoyée à Paris, en précisant, s'ils le désirent, que cette augmentation a pour objet de faciliter l'institution d'un subside minimum pour la Direction de l'Apostolat brésilien. De son côté, Lemos adresserait une demande de subside à Pierre Laffitte. Ainsi présenté, le subside brésilien rencontrerait l'adhésion unanime du centre de Rio.

Mais Benjamin Constant tenait à souligner son désaccord sur un autre point capital. Dans sa lettre à Alvaro de Oliveira, Lemos avait laissé entendre qu'il ne pouvait compter que sur son secours moral et matériel en raison de sa situation de fonctionnaire. Une participation directe, et en particulier intellectuelle,

9. APB. *1ère Circ. An.* (1881)-1900 (P), p. 99-101.

10. Le *Catéchisme* fixe le subside de l'Aspirant à 3000 frs annuels. Les 300 milreis mensuels de Lemos équivalent à 800 frs, soit 7200 frs par an.

à la propagande positiviste semblait, selon Lemos, incompatible avec la « dépendance » d'un fonctionnaire. Benjamin Constant tenait à rappeler qu'il était dans le même cas que son ami et qu'il tombait sous le coup de la même incapacité. Outre qu'elle était injurieuse pour son caractère, il ne pouvait la prendre en considération, car elle était inacceptable. Le fait d'être fonctionnaire public ne l'empêchait nullement de travailler en faveur du positivisme, comme il l'avait fait jusqu'à présent et continuerait à le faire « avec la digne convenance qui est aussi réclamée par la propre doctrine »[11]. Benjamin Constant se refusait à accepter la situation de membre mineur, pour cause de fonctionnarisme, dans laquelle voulait le placer Lemos.

L'ensemble de ces divergences brisent la solidarité morale qui jusqu'alors avait lié Benjamin Constant au Centre positiviste. Il s'en écarta tout en rendant hommage au zèle, peut-être un peu passionné, que Lemos portait à la propagande positiviste. En disant, au début de sa lettre, qu'il comptait employer tous ses loisirs à l'étude approfondie du positivisme, peut-être voulait-il suggérer à Lemos qu'un pareil retour aux textes, dans le silence et la méditation, ne lui serait pas inutile.

La lettre de Benjamin Constant, courtoise et nuancée, mais ferme et « irrévocable » s'appuyait sur une argumentation fort pertinente, témoignant d'une connaissance des textes au moins aussi étendue que celle de Lemos. Il était parfaitement exact que l'Aspirant au Sacerdoce ne faisait pas encore partie du pouvoir spirituel, proprement dit, et ne pouvait jouir que d'un subside provisoire sous l'étroite dépendance et même sous surveillance des « organes » autorisés. Il était inadmissible, par ailleurs, que Lemos frappe Alvaro de Oliveira d'incapacité militante sous prétexte qu'il était fonctionnaire : c'était à ce dernier d'apprécier sa dépendance pour l'accepter ou la refuser et non à Lemos.

La retraite de Benjamin Constant pèse lourdement sur le Centre positiviste. Benjamin Constant représentait, derrière les jeunes et les ardents, la génération déjà installée des premiers positivistes de l'ancienne École militaire, puis de l'École centrale et de l'École polytechnique. Il était pour eux, et à l'égard du public, à la fois une autorité et une garantie[12].

La réponse de Lemos trahit son émotion[13]. Le différend initial ne se réduit-il pas à une simple question de forme ? Que le subside brésilien passe par le pouvoir spirituel central ou soit réglé directement, le principe et le fait restent les mêmes. D'ailleurs, précise Lemos, ce n'est pas à titre d'Aspirant au Sacerdoce qu'il a droit à un subside, mais à celui de Chef du positivisme. S'il a été

11. APB. *1ère Circ. An.* (1881)-1900 (P), p. 101. Dans son *Benjamin Constant. Esboço…*, Teixeira Mendes reproduit la lettre de démission de Benjamin Constant. Une note (t. I, p. 240-241) s'applique à montrer que « la digne convenance » allait très loin : il s'agissait de supprimer un passage, blessant pour la religion, de la traduction du livre de P. Laffitte, *Leçons de calcul arithmétique*.

désigné pour cette fonction par Pierre Laffitte, tous ses collègues ont été d'accord pour la confirmer : elle ne découle en aucune manière de son titre d'Aspirant au Sacerdoce. Henry Edger, apôtre américain, sans être le moins du monde Aspirant au Sacerdoce, n'a-t-il pas reçu, pendant un certain temps, un subside sacerdotal ? La remarque de Lemos relative à la situation des fonctionnaires publics dans la propagande positiviste n'implique aucune offense ; elle est une simple constatation : un fonctionnaire dépend du pouvoir civil. Or le Directeur du positivisme, au Brésil ou ailleurs, ne doit pas en dépendre. Benjamin Constant a cédé à de vieilles habitudes métaphysiques en attribuant à Lemos une recherche des causes, alors qu'il étudiait simplement les conditions d'une situation donnée. En déclarant le sacerdoce incompatible avec toute fonction officielle, Auguste Comte a bien compris que le pouvoir spirituel devait être entièrement indépendant. La dépendance relative des fonctionnaires publics n'est que la vérité complémentaire de l'indépendance nécessaire du sacerdoce. En disant qu'il ne pouvait demander trop à Alvaro de Oliveira, Lemos a simplement voulu dire qu'il se rendait compte de la situation de cha-

12. Lemos ne l'a jamais entendu ainsi. Il a vu, au contraire, comme Teixeira Mendes, dans les propos de Benjamin Constant un aveu d'insuffisante assimilation du positivisme. Pour tout ceci, cf. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço…*, t. I, p. 238-242. Voir également la note sur Benjamin Constant que Lemos ajouta, en 1902, à la reproduction d'extraits de l'article d'Antoine Baumann paru sous le titre : « De l'efficacité pratique de la sociologie d'A. Comte » dans *La Quinzaine*, 1er mai 1902, repris dans *Positivisme et Laffittisme. Le Positivisme au Brésil,* APB, no 511 d'août 1902. A. Baumann avait écrit que Benjamin Constant avait dû se séparer de Lemos « à cause de ses fonctions officielles » parce que Lemos exigeait que « non seulement les directeurs, mais tous les membres de l'Apostolat fussent dans une situation indépendante vis-à-vis de l'État ». Lemos rectifie avec raison et précise que la démission de Benjamin Constant a été motivée par une divergence sur la manière de concevoir la propagande du positivisme au Brésil. Mais Lemos caractérise cette divergence de la manière suivante : « son demi-positivisme l'avait conduit à cette hérésie qui était en même temps une chimère : propager et faire triompher le positivisme moyennant des réformes dans l'enseignement public officiel » (*Ibid*., p. 17). Il faut bien constater que Lemos déforme la vérité sur ce point. Les divergences sur l'opportunité des réformes universitaires d'inspiration positiviste n'apparaîtront que beaucoup plus tard, après l'avènement de la République et la réforme des Écoles militaires. Il n'en est pas question en 1881. Lemos s'en rend bien compte : « il est vrai que dans la lettre qu'il m'écrivit à cette occasion [de sa démission], il ajouta à ces motifs essentiels [ces motifs portent sur « la manière » de Lemos et non sur les réformes universitaires, comme on pourrait le croire] une autre circonstance […]. Il avait cru que je suspectais l'indépendance de ceux qui, comme lui, remplissaient des fonctions officielles. Mais cela fut un malentendu […]. J'avais voulu dire simplement […] qu'il y avait lieu de considérer la position de chaque positiviste et qu'on ne pouvait exiger de ceux qui dépendaient du gouvernement la même liberté d'action qu'on pouvait attendre de ceux qui n'en dépendaient pas ». En réalité, la lettre de Benjamin Constant met en avant l'attitude de Lemos à l'égard du fonctionnarisme en général et d'Alvaro de Oliveira en particulier. De son côté, Benjamin Constant force un peu la pensée de Lemos quand il la résume en disant qu'il pouvait « seulement compter sur l'appui moral et matériel [d'Alvaro de Oliveira] et non sur son concours intellectuel, et cela pour ne pas le mettre dans l'embarras ». Le texte de Lemos n'exclut pas la participation à la propagande intellectuelle, mais écarte implicitement la participation aux interventions qui mettraient très directement en cause le gouvernement. Des deux côtés, le malentendu a été assez complaisamment cultivé. En fait le jeune Lemos, ancien élève de l'École polytechnique, exclu pour fait de discipline – avec l'inséparable Teixeira Mendes – commençait à agacer les « anciens » de la Société positiviste qui se trouvaient être ses aînés en positivisme et ses maîtres universitaires. Sur tous ces points, cf. J. Cruz Costa, *op. cit*., p. 207.

13. APB. *1ère Circ. An*. (1881)-1900 (P), p. 102-104.

cun et qu'il n'exigeait que ce que chacun était en mesure de donner. N'est-ce pas là tout l'art de diriger les hommes ? Benjamin Constant avait sans doute cédé à l'amitié en se solidarisant avec Alvaro de Oliveira. « L'esprit s'était subordonné au cœur », aurait diagnostiqué Auguste Comte. Attitude toute à l'honneur du « cœur », observe Lemos, mais qui entraîne une grave responsabilité devant l'avenir. Nous sommes tous appelés à rendre compte de l'usage que nous aurons fait de nos meilleures qualités. Lemos termina sa réponse par ces fières paroles :

> « Je sais que je travaille systématiquement pour la régénération humaine et, permettez-moi de vous le dire, même quand il s'agit de personnalités de valeur comme vous, le sentiment qui me domine quand on se sépare de la nouvelle Église est celui de tout ce que perd celui qui s'en éloigne, ajouté aux vœux que je fais toujours pour que le fidèle revienne aussitôt que possible à la communion spirituelle ».

Lemos avait réagi avec la dignité et l'onction d'un prêtre. Il avait même cédé, en toute bonne foi, à la tentation cléricale, en limitant la capacité religieuse des fidèles compromis dans « le monde ». L'importance qu'il attachait au subside était avant tout spirituelle. Grâce au subside, l'Aspirant Lemos voulait être incorporé, sans contestation possible, au pouvoir spirituel. La pureté de sa situation lui conférait une autorité qualitativement différente de celle des autres fidèles compromis et dépendants. Alvaro de Oliveira et Benjamin Constant le sentirent fort bien. Leur refus est religieux, tout autant que le cléricalisme de Lemos. La querelle du subside ne se réduit pas à une question d'intérêt ou de vanité. L'importance qu'y attachait Comte l'indique assez.

Malgré cela, le subside brésilien fut institué. La crise était surmontée, non sans dommages. Le mouvement était en progrès. En 1881, le nombre total des fidèles, à Rio de Janeiro et dans les provinces se montaient à 45. Quand Lemos avait assumé les fonctions de Directeur, le Centre ne comptait que 20 membres. De ces 20 membres, trois s'étaient retirés : Alvaro de Oliveira, Benjamin Constant et L. P. Barreto, sévèrement censuré par Lemos dans la *Revue Occidentale* avec la pleine approbation de P. Laffitte. Avant la conversion de Lemos et de Teixeira Mendes, le groupe initial se composait de sept membres. Sans être spectaculaire, le progrès était évident.

Le recrutement du groupe s'était modifié. Avant l'effort de propagande systématique, la plupart des adeptes venaient des milieux scientifiques. À peu près tous étaient des anciens élèves des grandes Écoles-Polytechnique, Centrale ou Militaire. Jusqu'alors le positivisme n'était connu que comme une synthèse des sciences. Ses fondements semblaient ne résider que dans le domaine inorganique. À partir du moment où le positivisme fut exposé dans son intégralité, les milieux médicaux et juridiques commencèrent à fournir de nouvelles recrues auxquelles vinrent se joindre des éléments purement « pratiques ». En 1881, le groupe positiviste se composait de médecins, d'ingénieurs, d'hommes de loi, de professeurs, de fonctionnaires, de pharmaciens, de comptables, d'agricul-

teurs et de commerçants. Lemos en concluait, avec satisfaction, que le positivisme « complet » répondait aux besoins d'une société « complète ».

L'action positiviste commençait à s'exercer sur les familles et plus spécialement sur l'élément féminin. Des familles positivistes s'édifiaient. Le problème de l'éducation positiviste se posait d'une manière concrète et urgente. Des sacrements étaient demandés. Un positiviste avait sollicité celui de la Présentation pour son fils. Après avoir reçu délégation de Pierre Laffitte, Lemos avait pu le conférer. Le caractère familial et même patriarcal de la Direction du positivisme au Brésil devait s'accentuer sans cesse. Dès 1878, la conversion de Lemos avait déterminé celle de sa fiancée, Albertina Torres de Carvalho. Sa mère, D. Quitéria Jezuína Torres de Carvalho, adhérait au positivisme sous l'influence de sa fille Albertina et de son fils Cipriano José, déjà gagné à la religion nouvelle[14]. En parfait second, Teixeira Mendes devait épouser, en 1882, D. Ernestina, soeur d'Albertina et belle-soeur de Lemos. Pour comprendre l'esprit de l'Église, il faut tenir compte des clans familiaux, si puissants au Brésil, qui en constituèrent les premiers cadres. La première communauté positiviste brésilienne s'est constituée autour de familles amies et unies, dans une atmosphère d'intimité un peu confinée, mais où la « sympathie » se déployait en « synergie ».

La coûteuse victoire du subside avait contribué à resserrer les liens des « confrères » et avait permis de compter les vrais fidèles.

> « Mon subside, pouvait écrire Lemos à la fin de sa *1ère Circulaire*, vint parachever l'œuvre de cohésion des vrais positivistes brésiliens : réunis autour d'un chef librement accepté et soutenu par le dévouement de tous, les positivistes offrent un spectacle digne de retenir l'attention et de gagner la sympathie des âmes nobles. Jeunes et vieux, praticiens et théoriciens, brésiliens et étrangers, renonçant aux lointaines prétentions et aux vieux préjugés, tous subordonnent leurs actes non au gouvernement dérisoire d'une majorité, mais à la nécessité sociale interprétée par le chef qu'ils ont reconnu. Et il ne s'agit pas ici de relations limitées à une philosophie vague, mais d'une union véritablement religieuse, où ne règne pas le sophisme immoral d'après lequel la vie publique et la vie privée doivent être distinctes, où tous se reconnaissent frères les uns des autres et clients spirituels de celui qui les dirige, où les conseils et l'inspection discrète du Chef embrasse la totalité de l'existence de chaque fidèle. Si tout cela est possible en dépit de mes 28 ans et de mes imperfections, on doit bien avouer qu'un tel résultat suffirait par lui-même à rendre évidente la supériorité du point de vue religieux, puisque ce que ne pourraient obtenir les médiocres mérites d'un homme, privé du secours de la doctrine, est largement obtenu par la compréhension des fondements sociaux des fonctions dont il s'acquitte »[15].

*

14. Sur Dona Quitéria, cf. APB. *Circ. An.* (1909)-1911 (P), p. 26-29.
15. APB. *1ère Circ. An.* (1881)-1900 (P), p. 70-71.

Au cours de la première année d'activité apostolique, le positivisme brésilien avait saisi toutes les occasions pour rappeler ses doctrines et affirmer ses positions jusque dans les principales provinces. À São Paulo, le *Centro paulistano positivista,* par l'entremise de son président Godofredo Furtado était intervenu dans la campagne électorale et avait publiquement posé, par une lettre ouverte, un certain nombre de questions précises au candidat républicain Americano Brasiliense[16]. Au même moment, à Rio, Lemos mettait en demeure Quintino Bocayuva de prendre position sur l'immigration et la question esclavagiste[17].

À São José dos Campos, petite ville de la province de São Paulo, le positiviste Sebastião Hummel présentait à la Chambre municipale une pétition contre un projet relatif à la localisation du cimetière hors de la ville. Le culte des morts était en jeu. La décision finalement adoptée rejoignait les suggestions positivistes de Hummel[18].

A Pernambouc, Anibal Falcão fit en décembre 1881 une conférence sur Danton, afin d'ouvrir dans cette ville la souscription destinée à ériger, à Arcy-sur-Aube, une statue au grand révolutionnaire consacré par le positivisme.

Dans l'état du Maranhão, F. A. Brandão publiait en portugais le *Calendrier* d'Auguste Comte[19].

Les positivistes ne négligeaient aucune occasion de lancer des appels à l'opinion publique dans tous les domaines et sous toutes les formes. Les premières manifestations doctrinales avaient donné lieu à des thèses de mathématiques et de physique. La tradition des thèses de médecine, brillamment inaugurée, en 1865, par L. P. Barreto suivi, en 1876, par son ami J. R. de Mendonça, fut à nouveau illustrée en 1881 par deux étudiants en médecine, Joaquim Bagueira do Carmo Leal de Rio de Janeiro et Raimundo Belfort Teixeira du Ceará. Leur intention était de « faire pénétrer à l'École de médecine de Rio la rénovation positiviste ». J. B. do Carmo Leal, qui devait se distinguer par une curieuse campagne contre « le despotisme sanitaire » au nom de la liberté

16. *Ibid*., APB (1881)-1900 (P), p. 104-106. Lettre du 25 oct. 1881.

17. La campagne républicaine du Centre positiviste de São Paulo, en 1881, a été menée en étroite liaison avec celle du Centre de Rio. La lettre de G. Furtado à A. Brasiliense reproduit la formule : « Républicain comme vous, bien qu'avec des doctrines et des méthodes différentes […] » qui figurait dans la demande de Lemos au parti républicain pour autoriser la Société positiviste de Rio à être considérée comme un club républicain (APB. *1ère Circ. An*., p. 85). Les questions posées par G. Furtado sont les mêmes que celles présentées par Lemos à Q. Bocayuva, le 15 août et le 29 octobre 1881. La conclusion a été la même : le candidat républicain pauliste n'ayant pas répondu de façon satisfaisante aux positivistes de São Paulo, ceux-ci s'abstinrent de voter.

18. Les positivistes brésiliens attachèrent une grande importance à la question de la localisation des cimetières. Lemos signala l'intervention de S. Hummel dans la *Revue Occidentale*. Les positivistes de Paris avaient soulevé les premiers la question avec la brochure du Dr Robinet : *Paris, sans cimetières*, Paris, 1869.

19. On a vu que la première publication en portugais est due à Lemos en Appendice des *Pequenos ensaios positivistas*, 1877. L'usage du *Calendrier* dans le cercle de Barreto et de Benjamin Constant est bien antérieur.

spirituelle, avait pris pour sujet de thèse « La Théorie positive des épidémies » ; il y avait exposé les vues du Dr Audiffrent, directement inspirées par Comte. Quant à Raimundo Belfort Teixeira, il avait étudié « La Médication révulsive » en s'efforçant de donner à son travail, dans la mesure du possible, un tour positiviste[20].

L'année 1881 se termina par une visite au cimetière Saint Jean-Baptiste, le Jour des morts, selon le *Calendrier*. Anibal Falcão fut chargé par Lemos de prononcer l'éloge de O. Guimarães, le pionnier positiviste. « Glorieux ancêtres, s'était-il écrié, augustes représentants du Grand-Être, les nouvelles générations saluent votre empire »[21].

Dans le cycle positiviste, la Fête des morts ferme l'année, mais précède immédiatement la Fête de L'Humanité, occasion solennelle d'affirmer la foi dans l'avenir. Lemos choisit pour son discours un thème de circonstance : « La séparation des deux pouvoirs et la question de l'enseignement ». Le problème de l'Université était encore à l'ordre du jour et les articles de Teixeira Mendes soulevaient des discussions passionnées. Lemos insista sur l'entière liberté de l'enseignement, conséquence nécessaire de la séparation des deux pouvoirs. L'Apostolat ne devait pas se lasser de revenir sur les bienfaits de cette indépendance.

*

Il ne suffisait pas de dénoncer les sophismes « pédantocratiques », il fallait tenter d'organiser un enseignement positiviste. Il était possible de l'entendre de deux façons : ou bien il s'agissait d'un enseignement du positivisme, c'est-à-dire d'une exposition systématique de la doctrine ; ou bien on envisageait, beaucoup plus ambitieusement, un enseignement positiviste sous la forme d'une initiation encyclopédique analogue à celle que Comte avait prévue pour la période de transition organique, avec l'École positive.

Lemos ne sembla pas avoir très nettement aperçu cette double possibilité. Il a tenté en 1882 un enseignement du positivisme – d'ailleurs partiel – en croyant jeter les bases d'un enseignement positiviste. Sa rupture avec Laffitte fut l'occasion d'un retour à l'intégrité de la doctrine dangereusement méconnue. Il se rendit compte des difficultés soulevées par la notion d'enseignement positiviste. Le Maître lui-même avait condamné tout enseignement positiviste fragmentaire [22]. Il avait formellement conseillé d'ajourner toute tentative

20. Cf. le compte-rendu de Lagarrigue dans la *Revue Occidentale*, 1882, n° 2.

21. APB. *1ère Circ. An.* (1881)-1900 (P), p. 106-112.

22. « On doit donc regarder l'éducation encyclopédique comme radicalement avortée quand elle reste inachevée. Ne pouvant atteindre son but essentiel que dans sa dernière phase elle devient plus nuisible qu'utile quand elle n'aboutit point à la morale » (*Syn. Sub.*, p. 86).

d'enseignement positiviste si l'initiation encyclopédique ne pouvait être menée par un personnel assez préparé pour que chaque professeur pût conduire les mêmes élèves pendant les sept phases du noviciat encyclopédique[23]. Dans ces conditions, ne valait-il pas mieux renoncer à toute prétention de fonder au Brésil un enseignement encyclopédique avant qu'il soit possible de disposer d'un personnel suffisamment compétent ? C'est bien ce que décide Lemos après la rupture[24]. Il lui parut préférable de concentrer tous les efforts de l'Apostolat dans les domaines religieux et social.

Les positivistes brésiliens qui se séparèrent de l'Apostolat ou qui en furent exclus reprochèrent toujours à Lemos et à Teixeira Mendes leur carence dans le domaine de l'enseignement positiviste proprement dit. La spécialisation de l'Apostolat dans l'action politique, morale et religieuse s'explique sans doute par tout un ensemble d'antécédents historiques et de conditions mentales, mais on doit également faire entrer en ligne de compte le recul de Lemos, fort clairvoyant d'ailleurs, devant les difficultés d'un enseignement positiviste selon les normes du *Système de politique positive*.

Les tentatives d'enseignement du positivisme marquent les premières démarches de Lemos et de Teixeira Mendes en face d'un problème qui va bientôt les dépasser, bien qu'ils en aient senti toute l'importance. La véhémence de leurs critiques à l'égard de toute tentative universitaire s'explique, sans doute, par une fidèle référence aux positions de Comte et aussi, il faut bien le dire, par un transfert de son ressentiment académique ; mais il faut aussi y voir, croyons-nous, une sorte de compensation devant l'échec d'un enseignement encyclopédique du type orthodoxe. Tantôt les positivistes brésiliens abordent les problèmes de l'enseignement avec la joyeuse fureur d'iconoclastes, mais il s'agit alors d'action sociale plus que de construction éducative ; tantôt ils entreprennent un enseignement du positivisme en se défendant soigneusement de donner une initiation encyclopédique qui exigerait de tout autres conditions. Il importait de signaler ce malaise pour entrevoir l'intérêt des premières tentatives de didactique et de catéchèse positiviste de l'Apostolat.

Le 17 mars 1882 Teixeira Mendes ouvrait un cours de mathématiques d'après la *Synthèse subjective*, dans une salle de l'École polytechnique mise à la disposition des positivistes par le ministre d'Empire, chargé de l'Instruction publique. Ce Cours avait été précédé, suivant les instructions de Comte, par un exposé de « Philosophie première ». Les leçons de Teixeira Mendes – au nombre de 32 – s'étaient poursuivies de mars à novembre, c'est-à-dire pendant

23. Cf. Comte, *SPP*, IV, p. 432 : « Si contre toute vraisemblance, des professeurs vraiment encyclopédiques ne pouvaient ainsi surgir, même pour Paris, pendant la seconde phase, le Pontife conseillerait à la dictature d'ajourner l'institution jusqu'à ce que sa condition fondamentale fût dignement remplie ».

24. Cf. APB. *2ème Circ. An*. (1882)-1884 (F), p. 29, note 1. Cette *Circulaire* porte sur des événements antérieurs à la rupture avec Laffitte, mais comme elle a été éditée en 1884, soit après la rupture, les notes se réfèrent à des considérations ou décisions postérieures de deux ans aux événements relatés.

toute l'année scolaire, et avaient porté sur le calcul arithmétique et le calcul algébrique. Parallèlement à ces cours spéciaux, mais rigoureusement conformes au plan orthodoxe d'initiation encyclopédique, Teixeira Mendes donnait tous les dimanches, sous la forme de commentaires du *Catéchisme positiviste*, des conférences sur l'ensemble du positivisme. Elles eurent lieu en 1882 dans le salon du Lycée littéraire portugais. Teixeira Mendes était certainement le plus préparé des deux apôtres pour dispenser un enseignement de mathématique « régénérée ». De son côté, Lemos commença le 15 avril 1892 un Cours d'histoire générale d'après le programme de l'exposition publique réalisée par Auguste Comte en 1851. Il dut s'arrêter, pour raison de santé, après la douzième leçon. Lemos professait à l'École polytechnique dans la même salle que Teixeira Mendes. L'enseignement positiviste fut abandonné, puis repris en 1891.

Les tentatives de 1882 comportaient ainsi trois essais, d'esprit bien différent : les cours de mathématiques et de philosophie première de Teixeira Mendes, sa catéchèse, et les leçons d'histoire générale de Lemos. Seules les leçons de mathématique « subjective » de Teixeira Mendes pouvaient être considérées comme un commencement d'initiation encyclopédique. Les positivistes brésiliens reviendront souvent sur la possibilité et la légitimité d'un tel enseignement. L'Apostolat reprochera à Laffitte d'avoir prétendu résoudre le problème qu'ils avaient eu l'honnêteté d'ajourner. Leur réserve – intermittente d'ailleurs – sur la possibilité et l'opportunité de l'enseignement positiviste, ne les empêcha pas de suivre « la question de l'enseignement » en général avec une rare ténacité chaque fois qu'il s'agissait de dénoncer les empiètement du pouvoir temporel, c'est-à-dire, les initiatives du gouvernement en matière d'éducation.

*

Lorsque le budget de 1882 fut discuté au Sénat, un sénateur « pédantocrate » proposa un amendement prévoyant un crédit considérable pour la création de laboratoires et de chaires nouvelles à la Faculté de médecine. Lemos chargea Teixeira Mendes de combattre dans la presse cette tentative inutile et coûteuse. Celui-ci envisagea le projet au point de vue politique, moral et scientifique. Il démontra que le régime de la spécialisation est opposé au véritable esprit de la médecine ; il fit le procès des « écorcheurs d'animaux qui, par l'abus du procédé expérimental, cherchent des succès passagers et faciles, les seuls qui soient accessibles à leur médiocrité »[25]. Le sénateur visé, malgré son

25. *Ibid*., p. 32. Comte n'a protesté que contre l'abus de la méthode expérimentale et notamment de la vivisection, en biologie ; Lemos cite d'ailleurs le texte auquel il se réfère (*SPP*, t. I, p. 651). La *2ème Circulaire* n'indique pas où ont paru les articles mentionnés par Lemos. Aucune publication de l'APB. ne les reproduit.

incompétence scientifique, répondit aux articles de Teixeira Mendes. La proposition « pédantocrate » fut adoptée par les deux chambres. Le « spécialisme », appuyé sur « les convoitises académiques », gagnait du terrain, mais l'opinion publique, grâce à Teixeira Mendes, restait en état d'alerte.

Le ministre chargé de l'Instruction publique avait annoncé, dans un discours prononcé au Sénat, une réforme des études secondaires, tendant à transplanter au Brésil, purement et simplement, « le monstrueux baccalauréat français »[26]. Lemos lui répondit par voie de presse [27]. Il montra que la question de l'enseignement public n'était qu'un cas particulier de la grande question des temps modernes : la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. À partir de là, il ébaucha les grandes lignes du programme exigé par la situation occidentale. Toute réforme de l'enseignement doit être considérée comme un moyen provisoire pour atteindre le but général[28].

Le recours au principe de liberté spirituelle, conditionné lui-même par la séparation des pouvoirs, est à la base de toutes les interventions positivistes relatives à l'éducation ou à l'enseignement. L'ordre encyclopédiste n'y est guère invoquée. S'il constitue la prescription éducative de Comte la plus connue, il ne suffit pas à faire comprendre l'esprit de la doctrine éducative. Les positivistes brésiliens l'ont bien senti. Leurs interventions, essentiellement protestataires, ne pouvaient que mettre en avant le principe le plus général dont dépend l'action éducative. Tout le reste est secondaire et ne peut venir qu'en son temps.

C'est que la notion de liberté spirituelle était, à la base, à la fois de la vraie doctrine et de l'existence même de l'Église nouvelle. Un curieux incident le montre assez. Un habitant de Rio, Vieira Ferreira, après avoir fait profession d'athéisme et de matérialisme, était revenu aux croyances religieuses – « retombé en théologie » dit Lemos – et avait fondé une nouvelle secte chrétienne indépendante. Il se croyait en rapport direct avec Dieu. La presse donna

26. APB. *2ème Circ. An*. (1882)-1884 (F), p. 33.

27. *Gazeta de Noticias*, 19 mars 1882.

28. En relatant ces interventions, Lemos se livre à des considérations pleines d'intérêt sur le prurit de réformes universitaires et pédagogiques propre aux ministres de l'Intérieur, chargés de l'Instruction publique. Il ne conteste pas leur bonne volonté, mais déplore leur absence complète d'éducation philosophique et de vues d'ensemble sur les sciences. Les hommes politiques sont mal conseillés et même trompés par les « pédantocrates académiques » dont les intentions sont nettement intéressées. Ceux-ci sont obsédés par l'imitation de l'Europe et surtout par les avantages matériels qu'apporte l'exploitation du « spécialisme », particulièrement médical ; cf. APB. *2ème Circ. An*. (1882)-1884 (F), p. 31. Lemos rend l'Empereur personnellement responsable « de cet entraînement irréfléchi et impolitique vers une imitation de la pédantocratie européenne » […] « Visant au titre de protecteur des sciences et même à celui de savant, notre empereur semble sacrifier souvent les véritables intérêts de notre patrie aux satisfactions puériles d'une vanité inquiète. Nous ne pouvons blâmer, à l'instar de beaucoup de démocrates et constitutionnels naïfs, l'intervention personnelle et prépondérante de l'empereur dans la direction des affaires publiques ; nous savons qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir que des gouvernements personnels. Nous ne saurions blâmer que les mauvais gouvernements personnels » (*Ibid*., p. 33).

un certain volume à l'affaire. Le gouvernement s'en mêla. Il s'agissait pourtant du domaine privé. Le nouveau prophète crut devoir se séparer de sa femme. Les parents et les amis de cette dernière informèrent la presse qui, confondant l'ordre civil avec le domaine spirituel, exigea l'intervention de la police. Les croyances religieuses de Vieira Ferreira furent rendues responsables de ses désordres ; on parla de folie, à la suite « d'aliénistes improvisés » ; on demanda l'internement et la dissolution de la secte. Sous prétexte de liberté, l'intolérance et la haine se déchaînèrent. L'Apostolat estima devoir intervenir. La liberté spirituelle était en jeu. On va voir comment, à cette occasion, l'existence même de l'Apostolat pouvait aussi être mise en question. Lemos argumentait ainsi : ou bien Vieira Ferreira avait commis un acte contraire au code, et le pouvoir temporel devait alors suivre la procédure habituelle ; ou bien son comportement n'était que moralement appréciable et toute intervention du pouvoir temporel devenait abusive. Que l'intéressé fût coupable ou non civilement, le pouvoir temporel n'avait pas à se prononcer sur les doctrines et à conclure à la nécessité d'une séquestration sous prétexte que le nouveau prophète s'était séparé de sa femme au nom de ses croyances. Sur ces entrefaites les juristes intervinrent et soutinrent que la nouvelle secte devait être considérée comme une Société anonyme. Comme elle n'avait pas satisfait aux conditions imposées par la loi à ce genre d'association, elle fonctionnait illégalement et devait être dissoute. Un sénateur porta la thèse au gouvernement qui l'accepta. Vieira Ferreira reçut l'ordre de présenter les « statuts » de sa « société anonyme » à l'approbation des autorités officielles dans un délai de trente jours sous peine des plus graves sanctions.

Ce précédent pouvait avoir les plus fâcheuses conséquences pour l'Apostolat. Que devenait la liberté religieuse au Brésil si toute Église non officielle était assimilée à une société anonyme dont les croyances devaient être soumises, sous forme de statuts, à l'approbation du gouvernement ? Le pouvoir temporel s'arrogeait les prérogatives du pouvoir spirituel. Lemos revint à la charge pour combattre « le monstrueux sophisme » qui assimilait une libre association religieuse, sans but lucratif, avec une société anonyme. Vieira Ferreira, se sentant soutenu par une partie de l'opinion, refusa de se soumettre à l'injonction ministérielle. Le ministre renvoya l'affaire au Conseil d'État où elle resta en sommeil.

On voit à quel point les positivistes brésiliens eurent le don d'utiliser les moindres incidents de la vie quotidienne pour rappeler les dogmes fondamentaux de leur foi. De même que Comte, ne distinguant plus entre sa « vie publique » et sa « vie privée », voyait dans celle-ci comme une symbolique de celle-là, de même les positivistes brésiliens interprétaient non seulement l'histoire, mais la petite histoire du « fait divers », en fonction de leurs préoccupations les plus chères. Ils ne se trompaient d'ailleurs pas. Le tour pris par l'affaire Vieira Ferreira pouvait avoir, des répercussions fatales pour l'Apostolat. La liberté spirituelle était bien en jeu, comme dans « la question de l'enseignement ». En

tout cas, il est clair que Lemos et ses amis n'hésitaient pas à présenter l'Apostolat comme un groupement religieux, analogue à une Église non-officielle. Il n'était nullement question d'y voir une société philosophique[29].

*

Si le principe de la liberté spirituelle commandait les interventions relatives à l'enseignement, celui de la subordination de la politique à la morale dominait les réactions de l'Apostolat contre toute tentative d'immigration chinoise. Ici encore, il s'agit d'une suite toujours recommencée dont nous pouvons déjà deviner le schéma. Comme d'habitude, l'opinion publique trouva dans les pionniers de l'Apostolat « les organes systématiques de ses répugnances »[30].

On se souvient qu'un changement de ministère opportun était venu mettre un terme au projet officiel d'immigration. Le nouveau ministre s'était déclaré résolument hostile à cette politique. Les partisans de la main-d'œuvre étrangère ne désarmèrent pas. Le Centre du commerce et de l'industrie se mit à leur service et commença une agitation en faveur « des intérêts de la classe commerciale et agricole ». Une série de réunions publiques était annoncée afin de porter la discussion devant l'opinion. Au premier rang des questions à l'ordre du jour figurait celle de l'immigration chinoise.

L'Apostolat se donna pour tâche de dénoncer les véritables tendances du Centre du commerce et de l'agriculture qui s'était fait l'animateur de la nouvelle campagne. Un industrialisme sans frein inspirait ces initiatives. Lemos lança une pétition populaire demandant au Parlement de refuser toute espèce d'encouragement aux entreprises préconisant l'immigration des colons chinois. Il fallait un exposé « systématique ». Lemos le donna le 30 avril 1882, au théâtre São Luiz, devant plus de 500 personnes. Il y fut question de la notion relative de civilisation, des lois sociologiques découvertes par A. Comte et d'une série « d'appréciations » : sur la civilisation chinoise (d'après P. Laffitte), sur les caractères généraux des civilisations occidentales et orientales, sur les rapports de l'Occident avec le reste de la planète et spécialement avec la Chine. Après ces « appréciations » dont on ne peut contester l'ampleur, Lemos avait appliqué les principes dégagés à l'examen de la tentative d'une colonisation chinoise au Brésil. Teixeira Mendes fut chargé de rédiger une seconde adresse à l'ambassadeur chinois en Occident, tandis que Generino dos Santos recevait la mission de traduire les leçons de Laffitte sur la civilisation chinoise. Chaque membre de l'Apostolat, au poste assigné par le Chef, menait le bon combat. Non seulement il fallait faire face sur plusieurs fronts, mais une même question comportait les aspects les plus divers. À l'immigration, par exemple, étaient

29. Sur l'affaire Vieira Ferreira, cf. APB. *2ème Circ. An.* (1882)-1884 (F), p. 39-41.
30. *Ibid.*, p. 34.

liés les problèmes de la naturalisation juridique et du progrès matériel, deux questions dont il fallait tenir compte également dans toute appréciation des États-Unis de l'Amérique du Nord.

Au point de vue scientifique, expliquait Teixeira Mendes, le Brésil s'efforçait de copier « l'académisme » français et allemand, mais dans le domaine du progrès matériel, les États-Unis fournissaient le modèle favori. Le préjugé favorable dont jouit la république du Nord constitue un grave danger qui ne pourra être conjuré que lorsque le positivisme aura fait pénétrer dans le public les saines notions sociologiques. On subordonne délibérément tous les aspects humains à la seule considération de l'activité industrielle ; sous l'influence de ce préjugé, on estime que l'avenir d'un pays neuf dépend principalement du nombre des immigrants qui viendront s'y établir. On cherche les moyens pratiques de les attirer et de les conserver ; au premier rang de ces moyens, il semble qu'il faille placer les facilités de naturalisation, « grands » ou « petits ». On ne se demande pas comment ces éléments disparates arriveront à former un tout homogène. On ne se doute pas que les États-Unis sont précisément en proie à ce problème.

Pour faciliter la naturalisation, un projet de loi avait été présenté au Parlement accordant aux Chambres municipales (conseils municipaux) l'autorisation de conférer les « lettres de naturalité ». Lemos s'éleva dans la presse contre cette absurdité [31]. Il lui était facile de montrer que seul le pouvoir central pouvait se placer au point de vue de l'ensemble, nécessaire pour l'appréciation des besoins nationaux.

Le problème de l'immigration, bien que posé à l'occasion d'une situation nationale, n'avait pas manqué de soulever des questions internationales entièrement dans la ligne des préoccupations positivistes. Il convient de retenir ici la première. Juan Enrique Lagarrigue, de Santiago, le frère de Jorge, avait conseillé la modération à sa patrie, le Chili, vainqueur du Pérou et de la Bolivie. Les positivistes brésiliens, qui eurent le sens de la solidarité continentale américaine, lui adressèrent une lettre ouverte pour l'assurer de leur adhésion à son appel à la « concorde américaine ». L'idéal poursuivi est resté international. Il s'agissait de tendre à un état où « les conflits internationaux pourront être réglés et résolus sans aucun recours à la force, par la seule influence d'une opinion publique appuyée sur une doctrine commune et servie par des organes exempts de toute préoccupation nationale »[32]. Mais le cadre des premières réalisations est d'abord le continent américain et spécialement sud-américain. Au patriotisme étroit et mesquin des antagonismes nationaux, les positivistes brésiliens travaillèrent à substituer le patriotisme des solidarités réelles fondées

31. *Jornal do Comércio*, 2 sept. 1882.
32. APB. *2ème Circ. An.* (1882)-1884 (F), p. 42.

sur la continuité historique et la dépendance sociologique. Nul plus qu'eux au Brésil n'a travaillé à redonner à la nation, par le culte des grands hommes et l'interprétation de l'histoire, le sens de la destinée collective, sans jamais négliger « le point de vue de l'ensemble », c'est-à-dire, du continent, de l'Occident et de la planète.

*

C'est encore l'idée de la continuité historique qui inspire les manifestations en hommage au marquis de Pombal et de José Bonifácio de Andrade.

Le 8 mai 1882 les positivistes brésiliens célébrèrent le centenaire de Pombal. Le ministre portugais réunissait contre lui les rancunes catholiques et les préjugés démocratiques. Lemos voulut se placer au-dessus de ces jugements passionnés et donner « une démonstration scientifique » de ce « théorème » : Pombal fut un grand homme d'État [33].

Le 7 septembre 1882, anniversaire de l'indépendance nationale, Teixeira Mendes prononçait une conférence publique sur la situation brésilienne en insistant sur ses besoins les plus urgents : l'institution d'un état civil indépendant de toute intervention ecclésiastique et l'abolition immédiate de l'esclavage. Il lut à ce propos le mémoire de José Bonifácio sur l'affranchissement des esclaves de 1865 [34]. Lemos se proposait d'écrire un travail d'ensemble sur l'émancipation nationale brésilienne dont José Bonifácio était le premier arti-

33. Cf. *Ibid*., p. 16-18. Dans la préface de son étude sur *Luiz de Camoens* (p. 5), Lemos annonçait un travail sur Pombal. La conférence du 8 mai 1882 n'est qu'une condensation d'un livre sur Pombal en voie d'exécution. Le centenaire de Pombal fut marqué, à Rio, par des manifestations dont l'initiative revient au *Club das Regatas* et à la jeunesse des écoles. Le comité du centenaire publia un livre en hommage à Pombal. Il était pour la plus grande partie composée par des étudiants. Dans ces diverses études, Lemos se plaît à constater « la plus complète émancipation théologique » ainsi que « les plus vives sympathies pour le positivisme. On y sent combien les natures méridionales sont avides d'un nouveau culte qui soit compatible avec la science » (APB. *2ème Circ. An*., p. 17). – Le 9 mai eut lieu une procession civique, comme en 1880 pour Camoens. « Le buste de Pombal était placé sur un brancard qui était porté sur les épaules de quatre élèves et de quatre membres de la Société positiviste, car nous avions été spécialement invités à cette fête. Nous marchions en faisant la garde d'honneur à l'effigie du ministre, précédés de notre bannière verte avec la devise *Ordre et Progrès* ».

34. *Representação a Assembleia Constituinte e Legislativa do Imperio do Brasil sobre a Escravatura*, por José Bonifácio d'Andrade e Silva, deputado a dita Assembleia pela Provincia de São Paulo, Paris, na Typ. Firmin Didot, 1825, 1 vol. in. 8°, p. 40, Cf. Miguel Lemos, *O Positivismo e a Escravidão moderna* (1884), p. 12, note 1. Lemos se flatte d'avoir tiré de l'oubli complet le mémoire de J. Bonifácio. Ce n'est pas exact : édité à Paris, le mémoire avait été traduit en anglais et publié à Londres en 1826, puis réimprimé à Rio en 1833 et 1840 et au Ceará en 1851. Le 1er janvier 1881, quand Miguel Lemos était encore en Europe, l'organe de la Société brésilienne contre l'esclavage, *O Abolicionista,* publiait une partie du mémoire de José Bonifácio : cf. Ivan Monteiro de Barros Lins, *Tres Abolicionistas Esquecidos* (1938), p. 82-92, note 4. – Le mémoire de José Bonifácio a été réédité dans *José Bonifácio. Publicação comemorativa do primeiro centenário da Independência*. Ed. do Governo do Estado do Rio Grande do Sul, 1922, p. 47-76.

san, honoré par reconnaissance populaire, sous le nom du « Patriarche ». Il avait, en outre, le projet d'obtenir de Laffitte, qu'il avait déjà pressenti, l'introduction du nom de José Bonifácio dans le *Calendrier positiviste*[35].

Dès les premières années de l'Apostolat, la restauration du sens de la continuité historique fut l'objet d'un véritable plan échelonné sur plusieurs années. En 1882 Lemos songeait déjà à 1892, date du centenaire de Tiradentes, martyr de la liberté qui, trente ans avant la proclamation de l'indépendance, paya de sa vie une première tentative de séparation. Lemos avait ébauché une véritable division du travail pour la régénération de l'histoire nationale. Tandis que lui-même s'était assigné José Bonifácio et la période de l'indépendance, il encourageait les efforts d'Anibal Falcão, son « confrère » de Pernambouc, qui avait entrepris une monographie sur la lutte des Brésiliens contre les Hollandais au XVII[e] siècle [36]. Cette lutte, aux yeux de Lemos, symbolisait la défense de la patrie naissante par les « types éminents » des trois races : la blanche, la noire et la jaune [37]. Ce mélange constitue le fond de la population brésilienne. La victoire décisive sur les Hollandais eut des conséquences importantes, selon l'interprétation positiviste :

> « Elle assura pour toujours la conservation des éléments ibériques, alors menacés par l'exploitation industrielle d'une domination protestante. Grâce à cette héroïque et immortelle défense nationale, nous sommes restés *espagnols* au sens sociologique du mot »[38].

Toujours dans la ligne d'une rénovation « systématique » de l'histoire nationale, Teixeira Mendes, à la même époque, songeait à un travail sur « le fétichisme brésilien », c'est-à-dire « la civilisation des peuples sauvages qui habitaient le pays lors de sa découverte par les Portugais »[39]. Comme seul le positivisme possède une théorie scientifique du fétichisme, il est seul qualifié pour interpréter le fétichisme brésilien. Tous les auteurs qui se sont proposés

35. Dans le *Calendrier positiviste,* la dernière semaine du mois de Frédéric est consacrée à « La politique moderne ». On y trouve les noms des principaux fondateurs de l'Amérique espagnole, anglaise et même africaine (Toussaint-Louverture). L'Amérique portugaise n'y est pas représentée. Cette lacune, pense Lemos, s'explique par les conditions dans lesquelles s'est effectuée l'indépendance brésilienne « plus semblable à l'émancipation paisible d'un fils […] qu'à la révolte orageuse et violente d'une colonie ». La rupture avec Laffitte contraignait Lemos à ajourner son projet en attendant que surgisse un vrai successeur d'A. Comte.

36. Le travail d'Anibal Falcão devait être lu à Pernambouc le 27 janvier 1883, pour le 29[ème] anniversaire de la « Restauration pernamboucane » et parut sous le titre de *Fórmula da civilização brasileira*, réédité en 1933 par L. Anibal Falcão, éd. Guanabara, Rio, p. 80-100. – L. Anibal Falcão affirme que son père n'a jamais appartenu à l'Église positiviste (p. 81, note 1). Lemos le tient cependant pour un « confrère ». L'essai de A. Falcão est imprégné de positivisme. Il tient Lemos pour « le directeur du positivisme au Brésil » (p. 129, note 1). Lemos affirme que A. Falcão abandonna le groupe en 1887 (APB. *1[ère] Circ. An.* (1881)-1900 (P), p. 74, note 2). Il est incontestable que A. Falcão a été très lié au groupe positiviste entre 1880 et 1887. En 1889, le jour de la Révolution républicaine, il est en liaison étroite avec Lemos et Teixeira Mendes.

37. Pour Lemos, les Indiens d'Amérique se rattachent à la race jaune.

38. APB. *2[ème] Circ. An.* (1882)-1884 (F), p. 22.

39. *Ibid.*

l'étude des civilisations fétichistes ont échoué parce qu'il leur manquait une vue systématique de cette phase de l'évolution humaine : ils ont attribué aux sauvages leurs propres idées, empruntées à une civilisation plus complexe et les ont considérés comme des êtres dégradés. Sans guide philosophique, la recherche s'est orientée sur la « crâniographie » ; mais la mesure et la description des crânes ne peut révéler la clef de l'énigme des populations attardées. Tout un travail de révision philosophique de la grammaire et du vocabulaire des peuples indigènes s'impose. Les Européens ont greffé sur la langue primitive des acceptions nouvelles. Pour exercer leur catéchèse, les Jésuites ont dû adapter les mots des langues sauvages aux concepts religieux qu'ils voulaient propager ; ils ont élargi des acceptions restreintes ou altéré la signification concrète de certains termes pour y substituer des notions abstraites. Tant que les études linguistiques ne seront pas entreprises à la lumière de « la saine philosophie de l'histoire », on attribuera aux sauvages des croyances qui leur sont absolument étrangères. Il y a donc place pour une « appréciation positive » du fétichisme brésilien indispensable à l'instauration d'une politique rationnelle ayant pour fin « l'incorporation » des peuplades sauvages dans la communauté brésilienne[40]. Ici, comme ailleurs, les positivistes avaient l'ambition d'élever l'opinion publique assez haut pour qu'elle soit capable de juger historiquement, c'est-à-dire avec un sens aigu du relatif. L'incorporation au présent de tous les éléments valables du passé en vue de construire un avenir n'est possible que par une « juste appréciation ».

C'est une aspiration analogue qui porta les positivistes, dans un tout autre domaine, à célébrer le 15 octobre 1882 le troisième centenaire de sainte Thérèse [41]. L'initiative de cette commémoration revenait à Jorge Lagarrigue, le positiviste chilien, alors à Paris. Sainte Thérèse figurait déjà dans le *Calendrier positiviste* au 13ème jour du 6ème mois consacré au catholicisme. Lemos la célébra par une conférence et un article de presse. Seul le positivisme pouvait honorer, en même temps et sans inconséquence, la science et le catholicisme, en raison des services qu'il a rendus au temps de son hégémonie. N'est-ce pas une preuve éclatante, demande Lemos, de la supériorité de la nouvelle doctrine que de pouvoir rendre cet hommage reconnaissant à un « type caractéristique », témoin d'un autre âge de l'intelligence ?

Parmi les diverses commémorations, il va de soi que celle du Maître n'était pas oubliée. Le 5 septembre 1882, la mémoire d'Auguste Comte était célébrée par une conférence et dans les journaux. Ceux-là mêmes qui se montraient hostiles aux positivistes et à la nouvelle religion n'hésitaient pas à exalter le Maî-

40. *Ibid*. (1882)-1884 (P), p. 22-23. Le projet de Teixeira Mendes ne semble pas avoir eu de suite. Mais le problème de « l'incorporation » des Indiens ne cessa de préoccuper les positivistes. Le général positiviste Candido Rondon devait lui donner une magnifique illustration.

41. *Terceiro Centenário de Santa Teresa*. *Homenagem do Centro positivista brasileiro*. *Comemoração sumária de sua vida e meritos,* por Miguel Lemos, Rio, 1882. La dernière édition est de 1934.

tre. Bien qu'il s'agisse là d'une tactique destinée à rabaisser les adeptes, elle ne mettait pas moins en évidence l'empire du génial fondateur de la Religion de l'Humanité, décidément reconnu par l'opinion publique comme un bienfaiteur de l'espèce humaine.

Le retour respectueux vers le passé se traduisait aussi par le souci des positivistes de communier à la fin de chaque année. Le 31 décembre 1882, ils se rendirent au cimetière de Saint Jean-Baptiste, sur la tombe d'O. Guimarães. J. Mariano de Oliveira – le beau-frère de Lemos et de Texeira Mendes – fut chargé du discours traditionnel. Puis les membres du cortège positiviste allèrent méditer sur la tombe de leurs parents et de leurs amis. Avant de quitter le cimetière, ils se réunirent pour s'incliner devant la fosse commune, en « hommage nécessaire aux travailleurs anonymes qui y reposent ».

L'intérêt pris par les positivistes au problème de la localisation des cimetières est lié à l'importance attachée au culte des morts ainsi que leur constante protestation contre les confusions du temporel et du spirituel. À l'imitation de l'Europe, certaines municipalités brésiliennes avaient voulu, en mettant en avant des raisons de salubrité publique, transporter les cimetières hors de la ville. Les partisans de la crémation figuraient parmi ceux qui concluaient à l'insalubrité des cimetières. Les positivistes avaient pris parti [42]. Aux arguments hygiéniques défavorables au maintien des cimetières dans les villes, ils avaient opposé des raisons d'ordre social et moral. En 1882 le ministre d'Empire demanda à l'administration de l'Hôpital de la Miséricorde, qui avait le monopole des services funèbres, quels moyens pratiques pouvaient être envisagés pour déplacer les cimetières et les installer hors de la ville. Le ministre invoquait l'autorité des « professionnels ». Lemos réagit par une brochure où il invoquait l'autorité d'autres « professionnels », convaincus de l'innocuité des cimetières situés dans les lieux habités. Le plus scandaleux, c'est que, derrière des raisons qui s'autorisaient d'une prétendue hygiène, se dissimulait mal l'intérêt de ceux qui spéculaient sur la vente des terrains et l'adjudication des travaux. Les abus de la « pédantocratie médicale », les intérêts matériels et inavouables venaient compliquer encore un cas pénible où le temporel demeurait confondu avec le spirituel.

La prédication positiviste, en 1882, fut apportée à l'intérieur des provinces. Teixeira Mendes donna sept conférences à São Paulo sur le culte, le dogme et le régime positiviste. Silva Jardim, professeur à l'École normale de São Paulo, fut chargé par le gouvernement de la province de Espírito Santo d'une mission pédagogique qui fut indirectement utile à la diffusion du positivisme. Silva Jardim avait été prié de donner quelques conférences à Vitória sur une méthode d'initiation à la lecture[43]. Outre une série de leçons pratiques, il fit quelques

42. On se souvient de l'intervention du positiviste Hummel à São José dos Campos auprès de la Chambre municipale sur cette même question.

43. APB. *2ème Circ. An*. (1882)-2e éd. 1908 (F), p. 45-46.

exposés sur l'enseignement primaire en général. Il ne manqua pas de recommander à ce propos les vues d'Auguste Comte sur la question. Ces aperçus suscitèrent un grand intérêt qui se manifesta dans la presse. Le journal *A Província de Espírito Santo* adopta le Calendrier positiviste et consacra le 5 septembre 1882 son premier article à A. Comte.

Il n'y avait alors, au Brésil, que deux groupes positivistes organisés, celui de Rio de Janeiro et, à un degré moindre, celui de São Paulo. Dans un grand nombre de provinces, en particulier dans celles de Espírito Santo, de Pernambuco, de Ceará et de Maranhão, se trouvaient des positivistes isolés en correspondance avec le Centre de Rio. Un des plus actifs, Anibal Falcão, demeurait à Pernambuco et travaillait à constituer un groupe rattaché à Rio. Les positivistes de São Paulo, sous la présidence de Godofredo Furtado, manifestaient une certaine vitalité par leurs interventions publiques et leurs attitudes sociales. Tous les dimanches, un fidèle du groupe, José Leão, « appréciait » les grands types de l'Humanité, d'après le cours de Pierre Laffitte. Godofredo Furtado, comme Silva Jardim, était professeur à l'École normale de São Paulo. Le gouvernement le pressa d'en accepter la direction. Il refusa et rendit public les motifs de son refus qui honoraient, aux dires de Lemos, « sa cohérence philosophique ».

Cette même année, la ville de São Paulo fut émue par un incident universitaire qui eut pour héros un étudiant positiviste de la Faculté de droit. Pour ses examens de fin d'année, il devait présenter une dissertation sur « La liberté religieuse ». Comme on pouvait s'y attendre, il développa dans sa copie la théorie positive de la séparation des pouvoirs spirituel et temporel. Il soutint que leur distinction rigoureuse était la seule base possible de liberté religieuse et qu'en tout cas, le principe d'une religion officielle était inacceptable. Les examinateurs et le Conseil de la Faculté crièrent au scandale. La dissertation fut déclarée nulle et le candidat ne fut pas admis aux épreuves orales. Il fut convoqué par le Doyen et accusé du délit d'injures adressées à ses professeurs. Le Conseil condamna l'étudiant à deux ans d'exclusion pour avoir offensé non seulement ses professeurs, mais aussi la religion de l'État. Le jeune homme n'admit pas cette sanction et en appela au ministre, qui transmit sa plainte au Conseil d'État. On parla beaucoup de cette affaire à Rio et dans les autres capitales des provinces. Les positivistes en profitèrent pour proclamer à nouveau l'excellence de la théorie des deux pouvoirs.

A Pernambuco, Anibal Falcão s'employait à tenir l'opinion en éveil. Il donna le 5 septembre une conférence sur Auguste Comte et intervint dans la *Gazeta de Noticias* de Recife sur la question de l'enseignement obligatoire, ce qui n'empêcha la Chambre provinciale de voter cette mesure. Il n'hésita pas, dans le même journal, à s'en prendre à la colonie anglaise de Pernambuco qui avait eu le mauvais goût de célébrer, un peu bruyamment, une défaite des Arabes dans la guerre d'Égypte. Anibal Falcão dit l'indignation que toute guerre

devait soulever dans le cœur de tout honnête homme et spécialement de tout positiviste. À cette même époque, à São Luiz (Maranhão), F. A. Brandão, le pionnier de l'antiesclavagisme positiviste, dénonçait, dans une feuille de sa province, le péril de l'immigration chinoise.

À Rio, parurent, en 1882, trois thèses de médecine où l'influence positiviste était manifeste. Le Dr Adolfo Barbosa choisit pour sujet de thèse « L'Education de la première enfance » ; le Dr Paulo Lopes, de son côté, exposa ses vues sur « La Physiologie expérimentale ». Conformément à l'orientation de Comte, il s'en prenait aux biologistes expérimentateurs, voués à l'irrationalité philosophique et à la stérilité scientifique. Enfin, le Dr Carlos Duarte étudia « La Crémation » dont il se déclara l'adversaire résolu et en profita pour défendre l'innocuité des cimetières, conformément aux précédentes campagnes positivistes.

La thèse de Paulo Lopes a été particulièrement remarquée parce qu'elle prenait le contre-pied du courant expérimental en biologie, considéré alors comme une des plus récentes et des plus brillantes conquêtes de cette science. L'Empereur avait tenu à assister à la défense orale. De nombreux orateurs à la Chambre s'étaient appliqués à démontrer que l'enseignement de la physiologie, sans les procédés de l'expérimentation, était vain. La Faculté venait d'être dotée de divers laboratoires. À la soutenance, les membres du jury parurent tellement stupéfaits devant la thèse et les arguments du candidat qu'ils ne surent que lui répondre. Ils avaient sans doute peu réfléchi, insinue Lemos, sur « les avantages » de la méthode expérimentale en biologie. Il apparut qu'ils avaient cédé à une théorie en vogue plus qu'à une détermination vraiment réfléchie. Le candidat et ses amis eurent l'impression tonifiante du triomphe.

De semblables éclats ne pouvaient manquer de passer pour de véritables provocations à l'opinion publique et surtout aux autorités officielles. Les attaques commencèrent à pleuvoir drues sur les positivistes. Toujours violentes, il leur arrivait parfois d'être assez peu pertinentes. Certaines rappellent celles du député Taques contre Benjamin Constant. Par exemple, l'intervention de ce député qui, dans une digression sur les beaux-arts n'hésita pas à demander au ministre d'Empire ce qu'il pensait de l'action néfaste du « positivisme » sur la « dégradation moderne de l'art » ; l'interpellateur confondait le positivisme de Comte et le réalisme littéraire.

La publication en 1882 du *Rapport* de Lemos pour 1881, déclencha deux autres attaques, l'une d'un journaliste, l'autre du positiviste « incomplet » Alvaro Joaquim de Oliveira, celui-là même qui avait rompu avec l'Apostolat à propos du subside brésilien. Les amis de Lemos répondirent collectivement à ces attaques de caractère surtout personnel.

Les nécessités de la polémique n'empêchèrent pas les militants de l'Apostolat de publier, en 1882, quelques brochures de propagande. Outre celles déjà signalées, il faut retenir une traduction des circulaires annuelles de Pierre Laf-

fitte, par J. R. de Mendonça, qui avait déjà publié une traduction des circulaires de Comte[44].

*

On aurait tort de penser que les manifestations positivistes étaient essentiellement extérieures et spectaculaires ou polémiques. Une vie intérieure propre s'instituait par le culte intime. Lemos recevait à ce sujet de fréquentes consultations dont ses rapports ne peuvent, par définition, rendre compte, mais qu'ils signalent[45]. Sur le culte domestique, caractérisé par les sacrements, nous sommes mieux informés.

Le mariage de Teixeira Mendes, le 29 juin 1882, fut le premier sacrement positiviste conféré en Amérique du Sud [46]. La cérémonie positiviste qui eut lieu chez la mère de la mariée, Dona Quitéria, avait été précédée du mariage « selon les lois du pays ». À ce mariage « légal » on ne pouvait donner le nom de mariage civil parce qu'il ne se suffisait pas à lui-même et impliquait le mariage religieux ; il n'était donc nullement « civil ». C'est précisément contre l'obligation d'antécédence du mariage religieux pour le mariage dit « civil » que les positivistes brésiliens protestaient. Teixeira Mendes dut commencer par subir les conséquences de la confusion du temporel et du spirituel. Son mariage « théologique », condition indirecte de la cérémonie positiviste, n'alla pas sans incidents.

La Constitution de l'Empire n'avait prévu ni mariage proprement civil, ni enregistrement civil des naissances, ni sépulture indépendante de la juridiction ecclésiastique. La situation des non-catholiques s'était trouvée assez délicate. Un amendement à la loi avait dû être introduit, mais il ne visait que les sectes protestantes. Le service d'état civil consentait à enregistrer les actes de mariage et de baptême dressés par des pasteurs régulièrement inscrits au ministère d'Empire. Mais que pouvait être la situation des catholiques « affranchis »,

44. *Circulares positivistas*, por M. P. Laffitte, trad. pelo Dr J. R. de Mendonça, Rio, 1882, in 8, p. 292.

45. Tout ce qui se réfère au culte intime et à la vie intérieure des membres du groupe positiviste est exclu des circulaires et rapports publics de Lemos. Une active direction de conscience positiviste n'a cessé d'être pratiquée au sein de l'Apostolat par les responsables. On en trouverait des traces dans les correspondances de l'époque et surtout dans le journal de Teixeira Mendes. Les héritiers des deux apôtres, groupés autour de la Chapelle positiviste de Rio, estiment ne pouvoir autoriser la publication et même la consultation de documents qui mettent en cause des personnes encore survivantes.

46. Le mariage de Lemos a eu lieu en janvier 1882 sous une forme « théologique » traditionnelle, sans aucune consécration positiviste. Il n'en est pas fait mention dans les *Rapports*, et pour cause. Rien ne s'opposait pourtant à ce que le mariage de Lemos soit célébré suivant le rituel positiviste, puisque sa fiancée et sa mère étaient déjà gagnées au positivisme. La seule difficulté, d'ailleurs insurmontable, a sans doute été que Lemos, même avec une délégation de Laffitte, ne pouvait présider au sacrement de son propre mariage. Cf. *Homenagem à memória de Miguel Lemos*, p. 48-49.

devenus libres-penseurs ou positivistes ? La loi ne prévoyait aucune solution en leur faveur. Teixeira Mendes était né hors du diocèse de Rio. Il dut demander à l'évêque de Rio une autorisation spéciale pour pouvoir se marier dans une église de son diocèse. Mais son activité positiviste était connue de tous. Après beaucoup d'hésitations, l'évêque refusa l'autorisation, sans cacher ses raisons. Il renvoya sa requête devant le nonce du Pape auprès de l'Empereur. En guise de protestation, Teixeira Mendes déclara qu'il ne s'adresserait pas à « l'agent d'une puissance étrangère », mais au propre gouvernement brésilien. Il en profita pour s'indigner publiquement contre la situation imposée par une religion d'État et demanda une fois de plus l'institution du mariage civil. Sa réclamation fut dirigée sur le Conseil d'État. C'est à ce moment qu'un pasteur méthodiste, mis au courant des embarras de R. Teixeira Mendes, accepta de le marier en dépit de son positivisme. Ainsi, pour accomplir la formalité « théologique » nécessaire à son mariage légal Teixeira Mendes dut avoir recours, non seulement à un représentant de la « dégénérescence protestante », mais encore au ministre d'une secte importée de ces pays du Nord dont « l'industrialisme matérialiste » était périodiquement flétri par les fidèles de l'Apostolat.

Restait le plus important aux yeux de Teixeira Mendes : le sacrement positiviste. Il ne fut conféré qu'après « le préambule trimestriel » qui impose aux époux légaux une période préalable de chasteté absolue. Au cours de la cérémonie, les époux prirent les engagements prévus par le rituel positiviste : attachement mutuel et fidélité conjugale jusqu'à la mort selon la théorie du veuvage éternel, renonciation de la femme à toute dot et à tout héritage éventuel ; engagement de la femme à ne pas faire obstacle à l'accomplissement des devoirs civiques de son mari ; devoir d'aide et de bonté à l'égard des domestiques, engagement du mari et de la femme à subordonner les intérêts de la famille à ceux de la Patrie et de l'Humanité[47].

*

47. Le mariage de Teixeira Mendes s'est conformé à toutes les prescriptions de Comte. Une lettre de Laffitte à Lemos proposait certaines modifications dont le latitudinarisme avait scandalisé le jeune Aspirant au Sacerdoce. « J'ai donné à la cérémonie préliminaire du mariage, disait Laffitte, une grande importance et plus de développement que ne l'avait fait Auguste Comte. C'est dans cette cérémonie qu'il faut expliquer aux deux époux les devoirs du mariage. La cérémonie est caractérisée par l'obligation de vivre fraternellement pendant trois mois, après lesquels, dans la cérémonie définitive, les époux prenaient l'engagement du veuvage. Je crois que la cérémonie définitive peut avoir immédiatement lieu après trois mois, mais je ne pense pas, vu l'état de nos mœurs, que cela soit *obligatoire*. Je pense que les époux pourront n'accomplir la cérémonie définitive caractérisée par l'obligation morale du veuvage que bien des années après que le mariage aura été consommé ou du moins quelques années, cela est un point à fixer. C'est pour cela que les devoirs des époux doivent être expliqués dans la cérémonie préliminaire, l'autre pouvant n'arriver que bien après trois mois ».

La situation du mouvement à la fin de 1882 était nettement encourageante. Les éléments « équivoques » s'étaient retirés spontanément. À leur égard Lemos, avec un accent pastoral imperméable au ridicule, répétait les paroles de Saint Jean : « Ils sont sortis de nous, mais ils n'étaient pas des nôtres ». Les préoccupations morales avaient pris le dessus. La nouvelle religion s'imposait comme « un système de réglementation morale »[48]. Par un véritable retour, l'opinion publique devenait plus critique et plus exigeante à l'égard des nouveaux censeurs. La discipline intérieure du groupe devint d'autant plus sévère que le contrôle de l'opinion se faisait plus strict. La nature essentiellement morale du positivisme avait été prévue par Comte, non seulement du point de vue de la doctrine pure, mais comme devant être saisie avec une force toute particulière par les populations méridionales. Lemos se rendit très rapidement compte de cette vocation du positivisme brésilien. Les termes dont il use en 1882 méritent d'être rapportés :

> « Ce caractère plus synthétique et plus rigoriste de notre conduite peut souvent donner à ma direction […] l'apparence d'une certaine raideur qui n'existe pas cependant. Les conditions de notre développement local […] suffisent à montrer que la grande discipline et la complète coordination du groupe brésilien résultent spontanément de la prépondérance du point de vue moral, le plus coordinateur de tous […]. Nous avons déjà essuyé de rudes combats, de plus rudes nous attendent encore, car on ne régénère pas une société sans exciter des haines violentes et sans se voir exposé aux attaques de tous les satisfaits. Apôtres et croyants convaincus, nous n'avons qu'à secouer de temps en temps cette poussière du chemin et à continuer notre œuvre ».

La « poussière du chemin » allait bientôt se trouver prise dans la plus violente des tornades.

48. APB. *2ème Circ. An.* (1882)-1884 (F), p. 52.

Chapitre 2

L'épreuve du schisme

Au début de novembre 1882, Lemos, dans une des lettres-rapports qu'il avait coutume d'envoyer au Centre parisien, mettait consciemment au courant son chef spirituel, Pierre Laffitte, d'une discussion doctrinale privée qui s'était engagée entre lui et Joaquim Ribeiro de Mendonça[1]. Il s'agissait de savoir si Auguste Comte avait formellement défendu aux positivistes d'accepter des places politiques pendant la phase inaugurale de la transition qui durait encore. J. R. de Mendonça soutenait que la défense n'existait point et que rien n'empêchait un positiviste d'aspirer, dès à présent, aux diverses fonctions politiques. Lemos eut beau rappeler les fondements de l'interdiction de Comte, invoquer les textes [2], son opposant ne voulut pas changer sa manière de voir. Bien plus, il prétendait que tout positiviste pouvant, en principe, accepter dès à présent une fonction politique quelconque, était en mesure de juger dans chaque cas s'il devait accepter ou non celle qui lui serait offerte. Dans une telle prétention, Lemos n'hésitait pas à voir une hérésie révolutionnaire conduisant à la pire des anarchies. Il ne cachait pas à Laffitte qu'il tenait cette divergence théorique pour très grave. La renonciation à toute ambition politique n'est-elle pas une condition *sine qua non* de l'appartenance au noyau des « vrais croyants » ?

Depuis que Lemos avait reçu de Laffitte la charge de la « Direction provisoire du positivisme au Brésil », il n'avait cessé de veiller sur l'observation du principe de la séparation du temporel et du spirituel. Sur les conseils de Lemos, un jeune positiviste, employé à l'administration du ministère de la guerre avait refusé une place politique qu'on lui proposait. Godofredo Furtado, président de

1. La discussion avait commencé dès 1881 et avait déjà donné lieu à un échange de lettres. Elle avait repris en octobre 1882. En même temps, Lemos avisait P. Laffitte ; cf. APB. *4ème Circ. An.* (1884)-1886 (F), p. 22-23.

2. Lemos se réfère à l'*Appel aux Conservateurs*, p. 108-110 : « Pendant la période d'inauguration, que je crois destinée à durer une demie génération, tous les vrais croyants, tant praticiens que théoriciens, se borneront à l'influence consultative, même quand le commandement leur serait offert. La foi positive ne peut utilement obtenir l'ascendant politique que quand son développement aura, d'une part, assez modifié l'opinion publique, d'autre part, assez régénéré les hommes d'État ».

la Société positiviste de São Paulo, avait aussi décliné, par un document public, l'offre qui lui était faite de prendre la direction de l'École normale de sa ville : il lui avait paru qu'un positiviste ne pouvait accepter un poste dit « de confiance politique ».

La discussion portait Lemos à juger nécessaire de préciser un certain nombre de conditions auxquelles les positivistes devaient satisfaire pour avoir le droit de se réclamer du Centre. Elles pouvaient se réduire à deux : abandonner toute ambition politique ; renoncer à toute possession d'esclaves, quelle qu'en soit l'origine, héritage, achat ou donation. Sans le respect rigoureux de ces conditions, comment faire la preuve d'une véritable régénération individuelle ? Comment surtout imposer au public le respect de la doctrine ? « On ne peut prétendre, écrivait Lemos, installer une nouvelle religion tout en continuant à sacrifier à l'Empereur et aux idoles »[3]. La lettre se terminait par une nouvelle « consultation » du « Successeur d'Auguste Comte » :

> « Croyez-vous qu'un positiviste, ostensiblement rallié, puisse et doive aspirer à des places dans le haut personnel enseignant de l'État : Faculté de Médecine, Faculté de Droit, etc. ? »[4]

La question, malgré les apparences, n'était point sans rapport avec la première. Elle reprenait, au fond, le vieux débat qui était à l'origine des premières « fissures », celui qu'avait soulevé la lettre de Lemos à Alvaro de Oliveira et qui avait occasionné la démission de Benjamin Constant : peut-on reconnaître une « capacité » positiviste aux fonctionnaires publics ? En d'autres termes, est-on apte à combattre pour le spirituel si l'on est engagé dans le temporel ?

Laffitte ne se hâta pas de répondre. Il se décida le 20 février 1883. Ce ne fut point pour louer Lemos de la fermeté de ses principes. Il ne lui cacha pas que sa « direction » risquait de pécher par excès de rigueur et manquait d'un juste sens de la relativité. Pour ce qui était du cas de J. R. de Mendonça, Laffitte se disait « en principe » de l'avis de son correspondant ; mais il ajoutait aussitôt que, pour garder les positivistes des collusions politiques, il fallait user avant tout de persuasion. Tous les cas ne pouvaient être jugés de la même façon. Le Dr Robinet n'avait-il pu être maire d'un arrondissement de Paris sans que cette fonction l'ait empêché de servir « la grande cause » ? Seuls, selon Laffitte, les « théoriciens » se vouant systématiquement au Sacerdoce doivent s'abstenir de toute politique. Demander aux positivistes des engagements stricts de renonciation à la vie politique serait « cristalliser » le positivisme et confondre la théorie et la pratique.

La réponse du chef suprême déçut Lemos sans le décourager. Le 24 mars 1883, il reprenait la discussion avec son directeur central, en lui rappelant que

3. APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 16.

4. Le cas du haut personnel enseignant peut paraître très différent de celui des postes de confiance politique. En fait, la nuance était minime. Qu'on se réfère aux déboires universitaires de Benjamin Constant.

le positivisme s'était développé au Brésil dans un milieu exceptionnel, qui l'avait rendu plus homogène et plus synthétique qu'ailleurs. Ce caractère devait être imputé moins à la direction de Lemos qu'aux circonstances locales auxquelles il avait dû s'adapter. Le public brésilien, expliquait Lemos, est suffisamment renseigné sur les prescriptions et sur les devoirs que le positivisme impose à ses fidèles. Or ce public se place surtout au point de vue de la réglementation morale. D'où un contrôle toujours rigoureux, et souvent malveillant, il faut reconnaître, exercé sur les membres de l'Église. Sans doute le public a été renseigné par la propagande du Centre de Rio qui n'a pas cru devoir laisser dans l'ombre certains aspects de la doctrine susceptibles de frapper une population ibéro-américaine, portée par les circonstances et par sa formation à accepter un « nouveau code religieux ». Le public sait parfaitement que « pendant la période d'inauguration, tous les vrais croyants, *tant praticiens que théoriciens*, se borneront à l'influence consultative, quand même le commandement leur serait offert »[5]. Des menus faits de la vie quotidienne témoignent de cette information du public. C'est ainsi qu'à l'occasion d'un débat sur l'enseignement à l'Assemblée Provinciale de São Paulo, un député prit à son compte les thèses positivistes sur l'incompétence du pouvoir temporel en matière d'éducation. Un autre député lui répliqua aussitôt :

> « Si mon collègue est effectivement positiviste, je m'étonne qu'il siège ici, car il devrait imiter ses confrères pour qui c'est un devoir de n'aspirer à aucune place politique et de se limiter à une influence spirituelle ».

Si les classes dirigeantes manifestent des dispositions sympathiques à l'égard des thèses positivistes, en contrepartie, la connaissance qu'elles en ont leur permet de contrôler la conduite des fidèles. L'ère positiviste en est encore à la période « d'inauguration ». Pendant cette période, il n'est pas douteux que les théoriciens et les praticiens doivent renoncer à toute place politique. Appliquer rigoureusement cette règle n'aboutit nullement à une « cristallisation » du positivisme, mais, au contraire, annonce déjà la séparation finale entre le commandement et le conseil. Une telle attitude démontre surtout que les actes des positivistes doivent rester purs de toute ambition personnelle. Adopter une solution plus conciliante serait très préjudiciable au positivisme qui ne tarderait pas à devenir « une sorte de *jésuitisme scientifique* […] s'alliant à son tour avec les classes gouvernantes aux dépens du prolétariat, dont l'incorporation à la société moderne constitue le but suprême de notre action »[6].

Le cas du Dr Robinet évoqué par Laffitte ne paraît pas concluant. Le Dr Robinet fut maire d'un arrondissement de Paris pendant la guerre de 1870. C'était là une circonstance exceptionnelle. D'ailleurs, ajoute Lemos, les mœurs de la vie politique au Brésil sont entièrement différentes de celles de la France.

5. A. Comte, *Appel aux Conservateurs*, p. 109.
6. APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1886 (F), p. 20.

Si on admettait que la pratique de la vie politique est compatible avec un positivisme effectif, on risquerait d'être « débordé par une avalanche de positivistes faits à la hâte, qui seraient bien aise de pouvoir s'affubler de ce titre sans reconnaître l'obligation d'aucun sacrifice »[7]. Seule la constitution d'un noyau générateur de représentants officiels et avoués de la doctrine, bien distincts de ceux qui témoignent une sympathie plus ou moins réelle pour le positivisme en général, peut amener à un progrès décisif. Le petit groupe doit être comme une garantie de bonne foi auprès d'un public qui se place spontanément au point de vue moral.

Ces considérations, exposées avec fermeté, parurent suffisantes à Lemos pour l'autoriser à maintenir ses positions devant son Directeur et pour s'enhardir à lui demander de bien vouloir reconsidérer sa réponse. Il crut également pouvoir rappeler à Laffitte que deux de ses « consultations » étaient restées sans réponse, à savoir s'il était permis à un positiviste de posséder des esclaves et d'accepter un enseignement dans une Faculté d'État. Lemos se permettait d'insister parce qu'un grave incident venait justement de donner à la première de ces questions une brûlante actualité.

*

Le schisme brésilien ne peut être compris qu'en suivant l'amplification du débat entre Lemos et J. R. de Mendonça sur la légitimité pour un positiviste de posséder des esclaves. Bien que la rupture du Centre brésilien avec le Centre parisien ne soit pas une conséquence directe de ce débat, elle lui est étroitement associée. De plus, les positions et l'argumentation de Lemos et de J. R. de Mendonça illustrent admirablement quelques aspects du conflit esclavagiste.

Un journal abolitionniste de Rio, la *Gazeta da Tarde* venait d'ouvrir une campagne de presse contre J. R. de Mendonça qui, propriétaire d'une plantation cultivée par des esclaves, avait fait insérer, dans le *Jornal do Comércio* de Rio, une annonce promettant une prime de 200 milreis à qui lui ramènerait un de ses esclaves fugitif. Le Centre décida à l'unanimité d'adresser des observations fraternelles à J. R. de Mendonça, afin de lui faire sentir que son acte n'était guère compatible avec sa qualité de positiviste déclaré et que son attitude choquait l'opinion publique. Ceci fit l'objet d'une lettre de Lemos datée du 1er mars 1883 [8].

Péniblement surpris par l'article de la *Gazeta da Tarde,* Lemos en avait contrôlé les dires en se reportant au *Jornal do Comércio* où il avait, en effet,

7. *Ibid*., p. 29.

8. Voir le texte de cette lettre dans *O Positivismo e a escravidão moderna* par Miguel Lemos (1884), p. 41 ; et réponse de J. R. de Mendonça, p. 44 ; puis réplique de Lemos, p. 46.

trouvé l'annonce incriminée. Auguste Comte avait pourtant condamné de manière catégorique l'esclavage colonial ; et un fort courant en faveur de l'abolition se manifestait depuis quelques années au Brésil. À l'égard des descendants de ces populations africaines, si injustement traitées, A. Comte avait recommandé une attitude « de sollicitude tendre et dévouée, afin de réparer l'injure et la brutalité dont ils furent les victimes ». Ces considérations suffisaient pour empêcher un positiviste de posséder des esclaves.

> « À ce sujet, poursuivait Lemos, j'ai déjà demandé à M. Laffitte de sanctionner une mesure qui ait pour objet d'interdire explicitement toute possession d'esclaves aux membres du Centre positiviste. Même si l'on croit pouvoir tolérer qu'en certains cas spéciaux, un positiviste continue à être propriétaire d'esclaves (ce que je n'accepte pas, comme je viens de le dire), il n'est pas admissible, en tout cas, qu'il agisse comme n'importe quel autre maître, qu'il recourre à la violence, à la délation et à l'offre d'une prime, comme le permet une législation monstrueuse, pour contraindre un esclave à rester au service de son maître. On peut comprendre qu'une personne quelconque qui n'est tenue qu'au respect d'un minimum de la morale sociale en vigueur dans son milieu puisse se prévaloir d'un semblable *droit* pour rentrer en possession de son *bien*, mais qu'un positiviste, un adepte de la doctrine morale la plus pure qui ait apparu dans le monde jusqu'à présent, puisse agir de cette façon, non ! Le minimum auquel il est astreint est beaucoup plus élevé et ne comporte aucun recours de ce genre. *Noblesse oblige* »[9].

Quelles solutions pouvaient être proposées à J. R. de Mendonça ? Lemos n'en voyait que deux.

> « La première qui découle en ligne droite, pour ainsi dire, de nos principes et des préceptes de notre Maître : renoncer à toute possession ou usufruit d'esclaves, et chercher des bras libres pour satisfaire aux nécessités du travail agricole, ou bien encore choisir une autre carrière, la médecine, par exemple, puisque vous y êtes préparé par vos études. Cette voie est celle de l'abnégation et du sacrifice, je le sais. Mais j'ai le devoir de ne pas hésiter à vous l'indiquer. Le reste dépend de la capacité d'altruisme de chacun. Si je m'adressais à un mondain sceptique, il aurait levé les épaules et se serait contenté de me traiter d'utopiste et de rêveur. Mais un positiviste sait que l'abnégation sociale est à la fois ce qu'il y a de plus beau et de plus positif. Si vous êtes capable de cette décision, une grave cause serait gagnée et les bénédictions de la postérité seront votre récompense »[10].

Cet appel à l'héroïsme était lancé sans illusion. Lemos, prévoyant sans doute la résistance, envisageait une seconde hypothèse : la rupture. Plutôt que de se poser en révolté, ne serait-il pas mieux que J. R. de Mendonça se retirât volontairement du Centre positiviste ? Des relations amicales n'en persisteraient pas moins entre lui et les membres du groupe. La première solution eût été la plus

9. Lemos, *ibid*., p. 42.
10. *Ibid*., p. 43.

glorieuse pour « la religion », mais on ne peut forcer la grâce. Il n'appartenait qu'à l'intéressé de prendre une décision et de la faire connaître.

L'intéressé prit fort mal les choses. Le 12 Aristote 95, soit le 9 mars 1883 – Mendonça restait fidèle au Calendrier positiviste – il entreprit de formuler sa riposte « en dépit du peu de temps dont il disposait ». Après avoir protesté contre les paroles « injurieuses » de Lemos, il contre-attaquait :

> « Ignorez-vous que je me tiens pour positiviste orthodoxe depuis 10 ans et qu'avant de l'être je possédais déjà des esclaves […]. Je sais que Comte a condamné l'esclavage colonial et que la cause de l'émancipation est une cause gagnée, non seulement dans la capitale et dans quelques provinces, comme vous le dites, mais bien dans tout l'Empire. Mais je sais aussi que Comte n'a jamais proposé l'abolition immédiate et sans indemnisation. Au contraire, l'attitude recommandée par Comte, comme vous le dites dans votre lettre, est une 'sollicitude tendre et dévouée propre à réparer l'injustice et la violence dont ils ont été les victimes'. Par conséquent, pour me condamner, il serait nécessaire d'établir que je maltraite mes esclaves, ce qui serait difficile […]. Le fait de mon annonce ne prouve rien. Je suis associé dans une *fazenda* avec ma belle-mère et mon beau-frère. Cette société est représentée par la firme : *Mendonça Siqueira et Cie*. J'aurais donc pu, au lieu de signer l'annonce de mon nom, la présenter sous le nom de la firme sociale. Le fait aurait passé inaperçu de la *Gazeta da Tarde* et de vous-même […]. De plus, il y a longtemps que j'ai pris la décision de me débarrasser de cet esclave. Dès qu'il pourra être capturé, il sera vendu à n'importe quel prix. Il n'est pas nécessaire de vous expliquer pourquoi j'agis de cette façon et d'ailleurs je ne me sens nullement obligé de le faire. Je dirai seulement que si la société *doit* souvent arrêter et condamner à mort un individu, si un homme *doit* en certain cas emprisonner un autre homme, si un père *doit* en certaines circonstances châtier son propre fils, de même un maître *doit* parfois emprisonner et punir ses esclaves »[11].

Comme Lemos n'avait pas caché qu'il avait soumis à l'appréciation de Laffitte le cas des positivistes possesseurs d'esclaves, J. R. de Mendonça rappelle une discussion qui avait eu lieu à la Société positiviste de Paris en 1862 ou 1863, sur l'émancipation des esclaves au Brésil. Laffitte s'était montré partisan d'une émancipation progressive et compensée par une indemnité. En guise de confirmation, J. R. de Mendonça citait un passage de Laffitte publié en 1872 dans la revue de Sémerie, *La Politique positive* :

> « Outre la justice de cette mesure [l'indemnisation des fonctionnaires mis en disponibilité par suite de la suppression du budget théorique] nous voulons par là poser un grand principe : celui de l'*indemnité*, toutes les fois que, par l'évolution naturelle de la société, la situation d'une classe ou d'un individu est troublée. C'est ainsi qu'on facilitera les transitions. Toute industrie troublée par un nouveau progrès doit être indemnisée dans la personne du chef et des prolétaires ainsi privés tout à coup de leurs moyens d'existence. Plusieurs d'entre eux ne sont plus

11. Mendonça, *ibid*., p. 44.

> en âge de changer d'état. Quant au mode de consolation qui consiste à leur dire que dans deux cents ans l'industrie nouvelle nourrira beaucoup plus de prolétaires que ne le faisait celle qui succombe, nous en laissons le monopole aux économistes »[12].

Après avoir écrit ces lignes, il n'est pas possible, arguait J. R. de Mendonça, que Laffitte préconise l'abolition immédiate sans compensation. Si l'on en venait à interdire à tout positiviste de posséder des esclaves, pourquoi ne pas aller jusqu'au bout et défendre aussi d'utiliser les services d'esclaves loués, ou prêtés ou donnés, et même de faire appel aux services de colons chinois. On imagine le cas d'un *fazendeiro* de 50 ans dont la fortune consisterait principalement en esclaves. Il se convertit au positivisme. Doit-il libérer ses esclaves et commencer une vie nouvelle ? Ce serait vraiment absurde d'exiger qu'il se jette dans la misère du jour au lendemain sous prétexte qu'il est devenu positiviste.

> « Je dois payer mes dettes, s'exclame J. R. de Mendonça, et ne dois pas laisser ma famille mourir de faim. […].Vous ignorez tout de l'agriculture au Brésil, lance-t-il à Lemos, vous ne savez pas ce que les *fazendeiros* pensent de la question de l'émancipation et quels ont été leurs efforts pour passer du régime de l'esclavage au régime de la liberté ».

En conclusion, J. R. de Mendonça signifiait à Lemos sa démission du Centre positiviste à l'égard duquel, désormais, il se tenait pour dégagé de toute obligation.

Lemos n'était pas homme à laisser passer, sans en reprendre chaque argument, une lettre aussi importante, tant par le sujet abordé que par la personnalité de son auteur, premier président de la Société positiviste et président honoraire du Centre. Le 13 mars 1883 il répondit longuement à l'illustre dissident.

Quand J. R. de Mendonça était devenu positiviste, Lemos n'avait pas la responsabilité de l'Apostolat au Brésil. Quand il reçut cette présidence, des mains mêmes de J. R. de Mendonça, il ne pouvait être question d'appliquer immédiatement des mesures rigoureuses. Ce sont les circonstances qui, peu à peu, ont imposé la discipline nécessaire. Que Lemos sût ou non si J. R. de Mendonça possédait des esclaves avant ou après avoir adhéré au positivisme n'a rien à faire avec la question débattue.

Par ailleurs, quand J. R. de Mendonça soutient que Comte, tout en condamnant l'esclavage colonial, n'en a jamais préconisé l'abolition immédiate et sans indemnisation, cette affirmation vaut la peine d'être contrôlée. J. R. de Mendonça confond deux points de vue bien distincts. Lemos n'a pas eu l'intention de formuler les mesures que le gouvernement temporel devait prendre pour en finir légalement avec l'esclavage. Il a seulement voulu rappeler les principes

12. *Ibid*., p. 45.

de conduite privée qui, à son avis, devaient régir l'attitude de tout membre du Centre positiviste sur le chapitre de l'esclavage. L'indemnisation, relevant du pouvoir temporel, n'avait pas à être examinée. Il s'agissait seulement d'établir *spirituellement* un précepte pour les membres du Centre. Il n'était pas question de demander une mesure gouvernementale qui obligeât les membres du Centre à libérer leurs esclaves, avec ou sans indemnisation. Le problème pratique du mode d'émancipation des esclaves n'avait pas à être envisagé ; Lemos s'était uniquement placé sur le terrain spirituel et n'avait considéré que des moyens de pression d'ordre moral.

Restait à savoir ce qu'en fait Auguste Comte avait pensé du principe de l'indemnisation. J. R. de Mendonça soutient que le Maître n'était pas favorable à une abolition immédiate et sans indemnisation. Mais où a-t-il vu que Comte ait soutenu une thèse semblable ? En réalité, il n'a jamais parlé d'indemniser les propriétaires d'esclaves. Il parle bien de dédommager les propriétaires des îles de l'Archipel américain (les Antilles) où il propose que soient installés les noirs de l'Amérique après leur libération[13]. Sans rien préjuger sur le principe d'une indemnité à devoir aux possesseurs d'esclaves qui libéreraient leur main-d'œuvre gratuite, on peut tenir pour incontestable qu'il n'y a pas de texte d'Auguste Comte où soit énoncée la nécessité et la légitimité d'une indemnité en faveur des maîtres acquis au principe d'une libération immédiate. Un tel mode d'émancipation n'a jamais été critiqué ou récusé par Comte[14]. J. R. de Mendonça invoque un passage de P. Laffitte dans la revue *La Politique Positive* ; mais en lisant attentivement ce texte, on découvre qu'il va à l'encontre de ses thèses. Laffitte y parle de la nécessité d'abolir la religion officielle et rappelle alors l'obligation sociale d'indemniser les membres du clergé qui pourraient être lésés dans leurs intérêts par une telle mesure ; généralisant à partir de ce cas, il énonce le principe de l'indemnisation. Mais sur les conditions, le passage invoqué est explicite : il se rapporte seulement aux perturbations dont peuvent souffrir une classe ou un individu à la suite des changements qu'apporte avec elle « l'évolution naturelle de la société ». L'esclavage colonial ne peut être considéré comme un cas des « conditions générales » qui, selon Laffitte, justifient une indemnité ; le type d'esclavage américain ne résulte pas d'une « révolution naturelle de la société » ? Auguste Comte ne l'a-t-il pas qualifié d'« anomalie monstrueuse » qui ne résulte nullement de l'état social correspondant, comme ce fut le cas pour l'esclavage antique ? De plus, une abolition actuelle de l'esclavage ne peut être considérée comme une de ces « perturbations » auxquelles se réfère Laffitte : celles dont il parle sont provoquées par un nouveau progrès résultant lui-même de l'évo-

13. Lemos fait allusion à Comte, *SPP*, IV, p. 120 : « Pour expier le crime qui depuis trois siècles souille directement ou indirectement l'ensemble de l'Occident, il faut, après les indemnités convenables, livrer l'Archipel américain aux libres descendants des Africains transplantés ».

14. Le principe de l'indemnisation est toujours rappelé par Comte chaque fois qu'une fonction temporelle se spiritualiste. Le cas des possesseurs d'esclaves est tout différent.

lution naturelle de la société. Le clergé catholique, à propos duquel Laffitte a parlé d'indemnisation, est bien une institution qui résulte du développement naturel de la société. Une invention, une machine nouvelle qui viennent bouleverser les conditions d'une industrie résultent également d'une évolution naturelle de la société, tout comme l'industrie bouleversée était un fruit d'une évolution sociale dépassée ; mais l'esclavage moderne ne peut être en rien assimilé à ces exemples à l'égard desquels seulement le passage de Laffitte prend un sens. Si l'on voulait à tout prix appliquer le texte de Laffitte au cas de l'esclavage, il faudrait en accepter toutes les conséquences, qui ne manqueraient pas de piquant. Laffitte, en effet, établit le principe de l'indemnisation des maîtres et des travailleurs ou prolétaires. Il faudrait donc prévoir, si on admet intégralement l'interprétation de J. R. de Mendonça, que l'État indemnise non seulement les *fazendeiros*, mais aussi les esclaves pour tout le temps de travail qu'ils ont fourni gratuitement à leurs maîtres. Ce n'est sans doute pas ce que veut J. R. de Mendonça. S'il ne peut accepter qu'une partie du texte invoqué, c'est que ce texte ne peut recevoir son interprétation et ne peut s'appliquer à la situation totalement anormale créée par l'esclavage colonial[15].

J. R. de Mendonça soutient aussi qu'un maître *doit* parfois emprisonner et châtier ses esclaves, tout comme la société *doit* condamner à mort certains individus et comme un père, dans certaines circonstances, *doit* punir son fils. Lemos s'élève avec indignation contre ces analogies trompeuses. Il n'admet absolument pas le parallèle établi entre les relations *toujours normales* de l'État à l'égard des gouvernés et du père de famille à l'égard de ses enfants, avec les relations anormales que l'esclavage colonial a instituées entre les maîtres et les esclaves.

> « Un Grec ou un Romain de l'Antiquité pourrait parler comme vous, lance-t-il à Mendonça, parce qu'à son époque l'esclavage était une institution légitimée par l'évolution naturelle de la société ; par suite, les relations qui liaient les maîtres aux esclaves étaient complètement normales […]. Mais par rapport à l'esclavage colonial, quelle est la légitimité historique et sociale du droit des maîtres sur les descendants des pauvres Africains réduits en esclavage contre toutes les lois morales et sociales ? Le propriétaire actuel d'esclaves est simplement une per-

15. L'opinion de Lemos sur le mode d'émancipation et sur le principe de l'indemnité des *fazendeiros* ou propriétaires d'esclaves n'a pas toujours été le même. Cf. sa lettre du 22 septembre 1883 à Mendonça : « Lorsque j'étais encore à Paris, j'ai beaucoup hésité sur la solution qui convenait au problème de l'abolition et je dois vous déclarer que, si je n'ai pas adopté aussitôt la vraie – que je prêche et soutiens aujourd'hui – ce fut justement la faute de M. Laffitte qui, cette fois encore, s'est montré au-dessous de sa fonction […]. En effet, il me conseilla l'inertie dans cette matière et opina qu'on devait laisser à la mort la tâche de finir [*sic*] avec nos esclaves. Mais de retour dans ma patrie, le problème s'imposa d'une manière indéclinable [*sic*] à mes études et à mon patriotisme et il ne me fut pas nécessaire d'attendre notre séparation de M. Laffitte pour adopter la solution qui découle de la doctrine du Maître. […] À mesure que j'approfondissais l'examen de ces questions dans les œuvres de A. Comte, j'ai fini par embrasser l'opinion de ceux qui veulent l'abolition sans reconnaître aucun droit à l'indemnisation ». APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1889 (F), p. 171-172.

> sonne qui continue à jouir des conséquences d'un *crime* (A. Comte), que nos pères ont commis, crime atroce qui doit être expié, comme le dit le Maître. L'expiation consiste à ne pas maintenir ces hommes en esclavage, même si on les traite avec charité (et pour cela il n'est pas besoin d'être positiviste), mais à les rendre citoyens libres ».

Exigera-t-on alors d'un *fazendeiro* de 50 ans, converti au positivisme, qu'il libère immédiatement ses esclaves ? Entendons-nous, répond Lemos. Il s'agit seulement d'exiger que les membres du Centre positiviste brésilien reconnaissent l'obligation de ne pas posséder d'esclaves. N'entre au Centre que celui qui le désire. Chacun peut être positiviste au degré qui lui plaît. Mais si quelqu'un veut être positiviste *intégral* et être considéré comme un membre effectif du Centre, il faut qu'il accepte toutes les obligations imposées par la doctrine :

> « Nous représentons officiellement la doctrine, affirme Lemos, et la cohérence de la conduite de chacun de nous doit être pour le public une garantie de notre pleine adhésion et de notre bonne foi. Le Centre positiviste, qui propage ouvertement la nouvelle religion et qui proclame systématiquement les nouveaux devoirs, doit donner l'exemple, dans la personne de ses membres, de toutes les abnégations exigées par la cohérence des actes avec la doctrine »[16].

Un converti qui aurait le courage de recommencer une vie nouvelle en libérant ses esclaves ne ferait rien d'extraordinaire. Il serait simplement un témoin du pouvoir régénérateur de la doctrine. Ses frères en la foi auraient le devoir de l'aider à surmonter les difficultés de sa nouvelle situation.

Et lorsque dans sa lettre J. R. de Mendonça se réfère à une séance de la Société positiviste de Paris de 1862 ou 1863, sur l'émancipation des esclaves au Brésil, Lemos en conteste l'interprétation. D'après le tour qu'aurait pris la discussion à cette époque au Centre parisien, Mendonça ne pense pas que P. Laffitte puisse approuver la prescription que Lemos lui demande de sanctionner. C'est mal poser la question, riposte Lemos :

> « Je n'ai pas soumis à M. Laffitte un plan de mesures gouvernementales qui aient pour but d'en finir avec l'institution légale de l'esclavage […]. Ce que j'ai proposé à l'assentiment du Directeur suprême du Positivisme, c'est une mesure qui vise seulement ceux qui font ou désirent faire partie du Centre positiviste brésilien. Comme conseiller du pouvoir politique, M. Laffitte peut être de l'avis qu'il serait opportun que l'État décrète la libération des esclaves moyennant une indemnisation. Comme Chef spirituel de l'Église positiviste, il peut dès à présent prescrire à ses fidèles l'obligation de renoncer à toute possession d'esclaves »[17].

Pour être conséquent avec soi-même, argumente J. R. de Mendonça, il faudrait interdire aux positivistes d'utiliser les services d'esclaves loués, prêtés et même d'avoir recours aux colons chinois. Cette énumération, estime Lemos,

16. Lemos, *O Positivismo e a escravidão moderna,* 1884, p. 51.
17. Lemos, *ibid*., p. 52.

place sur le même plan différents cas peu assimilables. Il est bien certain qu'un membre du Centre positiviste ne peut accepter à présent un esclave ; il devra également s'interdire d'emprunter un esclave pour le faire travailler. S'il le fait, il devra le traiter comme un travailleur libre, lui payer un salaire, le protéger et travailler à son émancipation. Il en sera de même des esclaves loués par un positiviste ; une telle situation n'est tolérable que si elle est un acheminement vers la libération du travailleur employé. Tout cela d'ailleurs est bien différent du fait de posséder des esclaves. On ne peut, sans sophisme, assimiler des cas aussi éloignés. Pour ce qui est des colons chinois, Lemos estime qu'un positiviste doit s'interdire d'en prendre à son service. Il s'agit là d'un élément étranger qui a été imposé au milieu social brésilien. Dès qu'il fut question de cette lamentable immigration, les positivistes l'ont combattue énergiquement. Leur devoir est donc de s'abstenir de ce qu'ils ont eux-mêmes condamné.

La discussion porte aussi sur le « noblesse oblige » décoché par Lemos à Mendonça. Celui-ci s'était exclamé : « Noblesse oblige aussi à payer ses dettes, et à ne pas laisser sa famille mourir de faim ! ». Et Lemos enchaîne :

> « Je cours un risque beaucoup plus grand de mourir de faim avec ma famille, moi qui ne possède aucun diplôme, qui n'ai aucun capital, ni petit, ni grand, qui suis réduit, par suite de mes engagements sacramentels, à des ressources très limitées et qui suis soutenu par un subside insignifiant qui, demain, peut devenir absolument insuffisant »[18].

Puisqu'on parle des difficultés matérielles qu'un positiviste conséquent peut avoir à affronter, Lemos se croit autorisé à apprendre un fait peu connu de sa vie personnelle : quand il s'est marié, il a libéré les trois seuls esclaves que possédait sa belle-mère. Cela lui a coûté deux contos cinq cent (2500 milreis) qui appartenaient personnellement à sa femme ; ce capital, qui ne pouvait être utilisé, selon la doctrine positiviste, ni par Lemos, ni par sa femme, fut donc consacré à racheter les trois esclaves pour les libérer [19] ; et comme Lemos alla demeurer avec son épouse dans la maison de sa belle-mère, il s'engagea à payer un salaire aux esclaves libérés [20] et continue à le faire jusqu'à ce jour. Il n'est pas de ceux qui parlent et ne font pas.

Enfin, aux critiques de J. R. de Mendonça assurant que Lemos ne connaissait rien des efforts méritoires accomplis par les *fazendeiros* pour passer progressivement au régime du travail libre, celui-ci riposte : ce que je sais, c'est que les *fazendeiros* se sont toujours opposés à toute mesure tendant à l'abolition de l'esclavage. La connaissance « positive » de la nature humaine ne suffit-elle pas pour montrer que les intéressés sont portés à s'opposer à cette œuvre de purification et de justice sociale ?

18. Lemos, *ibid*., p. 53.

19. Dans ce cas, Lemos semble avoir indemnisé le propriétaire, dans la personne de sa belle-mère D. Quitéria, qui était positiviste.

20. Ces affranchis étaient employés dans la maison comme serviteurs.

J. R. de Mendonça ne répondit pas à Lemos et maintint sa démission. Pendant quelque temps leurs relations demeurèrent cordiales. Elles ne devaient pas tarder à devenir plus tendues.

Étroitement associées à la position de l'Apostolat sur le problème de l'esclavage ainsi qu'au souci de Lemos d'instaurer à l'intérieur du groupe une forte discipline morale, les circonstances de cette démission nous ont paru de nature à éclairer, indirectement au moins, la rupture avec Laffitte. Si la démission de J. R. de Mendonça lui fut antérieure, elle est loin de lui être étrangère [21]. C'est à l'occasion de ces discussions que Lemos fut amené à pousser Laffitte sur des points de doctrine ou plus exactement de casuistique, puis à se séparer de lui [22].

*

Dans la lettre à Laffitte du 24 mars 1883, Lemos insistait sur une question qu'il avait abordée en vain en novembre 1882. Il s'agissait de savoir si les positivistes « intégraux » et plus exactement les membres du Centre positiviste

21. La démission de J. R. de Mendonça est du 9 mars 1883. Lemos se démet de ses fonctions de Directeur du Positivisme au Brésil et d'Aspirant au Sacerdoce, le 14 juillet 1883. La rupture définitive ne se produit que mi-novembre.

22. J. R. de Mendonça publia le 16 septembre 1883 dans le journal *A Província de São Paulo* un article contre Lemos. Celui-ci répondit par une lettre ouverte datée du 22 septembre 1883 (publiée en feuillet sous le titre de *A Direcção do positivismo no Brasil* ; *carta ao Dr Joaquim Ribeiro de Mendonça, em resposta a um artigo publicado em um Jornal de São Paulo*, p. 4, reproduit en français dans APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), App. E, p. 163-175. Le ton marque un refroidissement considérable dans les relations de Lemos et de Mendonça. Ce dernier ne s'en était pas tenu à la question de l'esclavage, mais avait posé le problème de la direction du positivisme au Brésil et des limites de la compétence de Lemos. Selon Mendonça, seul Laffitte avait qualité pour interpréter la doctrine et les préceptes de Comte. Or il estimait que la position de Laffitte sur les positivistes possesseurs d'esclaves lui était favorable. Pour comprendre certaines allusions de la réponse de Lemos du 22 septembre, le rappel de quelques dates est nécessaire. L'article de Mendonça dans *A Província de São Paulo* est du 16 septembre. Or, le 8 septembre, J. Lagarrigue avait appris à Lemos le « scandale » de l'héritage de Laffitte (voir *infra*). La réponse de Lemos à Mendonça est du 22 septembre. Il ne devait notifier à Laffitte sa rupture complète que le 15 novembre. Le public brésilien avait été informé de la rupture par un communiqué de presse quelques jours après le départ de J. Lagarrigue. L'article de J. R. de Mendonça est donc postérieur à cet avis (cf. « Lettre à un positiviste français », APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 186). Encore sous le coup de l'émotion à la suite des révélations de J. Lagarrigue, Lemos en répondant à Mendonça, insiste, sur les *qualités morales* nécessaires au sacerdoce, d'après le *Catéchisme positiviste*, et que Laffitte ne possède pas. On s'explique alors la question de Lemos à Mendonça : « Supposez que le Chef reconnu manquait [*sic*], par exemple, aux obligations qui se rapportent à l'abnégation sacerdotale, supposez qu'au mépris de ce que notre doctrine prescrit d'une manière si nette, il acceptât des héritages de ses parents, qu'il eût des biens quelconques et qu'il ajoutât à son subside les rentes correspondantes ; je vous demande, continueriez-vous à voir en lui le chef suprême, le vrai successeur d'A. Comte ? » APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 170. La position de Lemos ne manque pas de subtilité : « Vous dites que toute doctrine a besoin d'interprétation et que celle-ci appartient au Chef et non à chaque croyant. Cela est vrai d'une manière générale, mais il faut distinguer entre une doctrine théologique et une doctrine positive. Dans la première, l'interprétation s'exerce entre de grandes limites, mais même là elle se subordonne au dogme fondamental, une fois défini. Dans notre doctrine, le rôle de l'interprétation est beaucoup plus restreint et sa subordination à des principes définis augmente considérablement d'après le caractère précis, incontestable et fixe de ces principes. Outre cela l'interprète doit remplir un certain nombre de conditions morales. Quand il manque à celles-ci, les croyants ne doivent plus leur confiance à un clergé dégénéré » (*Ibid.*, p. 171).

brésilien peuvent occuper des postes d'enseignement dans les Facultés. Dans la lettre du 20 février 1883 Laffitte ne répondait pas sur ce point. Par J. Lagarrigue, encore à Paris, Lemos connut la position de Laffitte : il pensait qu'un positiviste peut très bien exercer les fonctions de professeur dans les établissements officiels, pourvu que son enseignement soit positiviste.

> « Je dois dire, précise Lemos, que ma question n'était pas aussi générale que la réponse [transmise par Lagarrigue] le fait supposer. Je n'ai pas dit : 'dans les établissements officiels quelconques', mais seulement dans les *Facultés*, c'est-à-dire dans cette partie de l'enseignement officiel où on singe l'organisation académique européenne, et surtout la spécialisation germanique. Cette organisation a été combattue assez vigoureusement à l'occasion des dernières réformes décrétées par le gouvernement et notre discussion a eu beaucoup de retentissement. Pourrons-nous, et d'après nos principes et après cette discussion, aller augmenter les recrues de la pédantocratie qu'on est en train de créer chez nous ? Je ne le crois pas »[23].

Laffitte n'était guère en mesure de soupçonner la différence capitale qu'établissait Lemos entre « les établissements officiels quelconques » et « les Facultés ». Les positivistes brésiliens dénonçaient les ravages que « l'académisme » et du « spécialisme » qui, sous le couvert des Facultés, commençaient à déferler au Brésil. Depuis les articles de Teixeira Mendes sur l'Université, leur position était connue. En acceptant des postes dans des Facultés, les positivistes ne feraient-ils pas figure de profiteurs d'un régime universitaire dont ils avaient condamné les abus et même le principe ? La question posée à Laffitte ne prenait tout son sens que par rapport aux Facultés et non aux établissements officiels d'enseignement considérés dans leur ensemble [24].

Laffitte répondait le 8 juin à Lemos en termes plus généraux que jamais. Il faisait preuve d'une incompréhension si parfaite qu'elle ne peut s'expliquer que par une volonté bien arrêtée d'échapper à toute discussion doctrinale. Mais, s'il restait obstinément sourd aux demandes de consultation de Lemos sur les cas litigieux des positivistes possesseurs d'esclaves et professeurs de Faculté, il n'en avertissait pas moins le trop zélé Aspirant qu'il allait au devant de graves difficultés : les prescriptions de Comte étaient relatives aux temps, aux circonstances et aux hommes. On devait se garder de les transposer sans les adapter.

23. Lettre à Laffitte du 24 mars 1883, in APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1886 (F), p. 26.

24. Lemos ne considère pas que toute fonction enseignante dans un établissement officiel soit incompatible avec les obligations positivistes : « Quant aux autres établissements officiels d'enseignement [que les Facultés] il y en a où un positiviste peut très bien selon moi occuper une place de professeurs sans grande inconséquence. Telles sont d'abord les écoles primaires et ensuite celles exclusivement professionnelles et dégagées de prétentions académiques. Nous avons, par exemple, des confrères qui sont professeurs de mathématiques et de langues à l'École Normale de Rio et à celle de São Paulo. Or, ces écoles, soi-disant normales, qui n'ont d'autre but que de préparer les professeurs primaires des deux sexes, me semblent au rebours des Facultés, un champ très convenable pour attirer ceux de nos confrères qui se vouent à l'enseignement », *ibid*.

> « Sans revenir spécialement sur la question de la participation des positivistes au pouvoir politique, je vous engage à réfléchir davantage sur un tel sujet, car vous me paraissez être, au point de vue logique, dans une voie dangereuse. Il ne faut pas confondre les principes de la doctrine positiviste et les règles de sa morale, avec des conseils donnés par A. Comte à un moment donné et qui n'ont qu'un simple caractère d'opportunité très susceptible de changer avec le temps et les lieux. Faute de tenir compte de cela et de bien distinguer la théorie de la pratique, le sacerdoce, très loin de conquérir l'adhésion publique, resterait sans action. Sa fonction est de se faire croire et non de s'imposer. La règle est absolue pour le pouvoir spirituel et nul ne peut faire partie du sacerdoce s'il ne renonce au pouvoir politique. Mais cette règle est de simple conseil, très variable pour les gens pratiques »[25].

Cette lettre produisit la plus fâcheuse impression à Rio. Lemos ne vit dans l'admonestation du Directeur parisien que « le galimatias d'un chef sans courage, qui embrouille tout pour se sauver au plus vite d'une difficulté à laquelle il est acculé »[26]. Sa confiance et sa vénération étaient sérieusement ébranlées. Il voulut cependant patienter et chercha, avec ses amis, une solution moyenne permettant de « conserver un contact avec Paris tout en se refusant de transiger sur l'application stricte des préceptes du Maître ». La direction générale de Laffitte pouvait encore être admise à condition que l'autonomie doctrinale du groupe positiviste brésilien fut sauvegardée. Mais pour réduire l'équivoque au minimum, la situation de Lemos devait subir quelques modifications : il convenait qu'il se démît des titres et des fonctions qu'il tenait de Laffitte. Il décida donc d'abandonner ses fonctions de Directeur du positivisme au Brésil et de ne plus se considérer comme Aspirant au sacerdoce ; par là même, il renonçait à tout subside et devait chercher ses moyens d'existence hors du groupe positiviste. Il pouvait cependant rester président de la Société positiviste de Rio sans que ce titre impliquât la moindre dépendance à l'égard de Laffitte. Ces graves décisions furent communiquées à Laffitte par une lettre du 14 juillet 1883, transmise par Lagarrigue. En démissionnant, Lemos tint à préciser que la raison de sa décision résidait tout entière dans son désaccord sur la manière dont Laffitte entendait « le précepte formel d'après lequel A. Comte a défendu à ses disciples, théoriciens ou praticiens, d'aspirer à des places politiques ou même de les accepter quand elles leur seraient offertes, pendant la phase inaugurale de la transition »[27]. En conclusion, disait Lemos à Laffitte,

> « tout en ne cessant pas d'accepter le fait de votre suprématie religieuse, comme Chef universel, je demande cependant la permission de suivre, dans cette circonstance, l'opinion d'Auguste Comte, dont le jugement doit nous dominer tous, petits ou grands ».

25. *Ibid*., p. 27.
26. *Ibid*., p. 28.
27. *Ibid*., p. 30.

Et Lemos d'invoquer le verdict de l'avenir :

> « Puisse la postérité condamner ma fermeté à maintenir un précepte d'Auguste Comte et approuver la modification que vous y apportez ».

Laffitte resta muet, mais Lemos sut par J. Lagarrigue que sa lettre avait provoqué un vif mouvement d'humeur qui s'exprima par quelques propos désobligeants pour le démissionnaire. Lagarrigue, présent, dut protester au nom de l'amitié et se fit un plaisir d'informer l'ami.

Encore sous le coup de la lourde décision qu'il venait de prendre, Lemos eut la joie de recevoir à Rio, le 8 septembre 1883, la visite de Jorge Lagarrigue revenant de Paris, et retournant au Chili : il passa une journée et une matinée dans la capitale brésilienne. Les deux amis parlèrent longuement des derniers événements. Lagarrigue ne cacha pas qu'il était plein d'appréhension pour l'avenir du positivisme à Paris, mais qu'il pensait convenable de maintenir encore un dernier lien avec Laffitte. La journée se termina par une cérémonie. J. Lagarrigue, Aspirant au Sacerdoce de l'Humanité et nanti d'une délégation du Directeur parisien l'autorisant à conférer les sacrements, administra celui de la Présentation aux enfants de Miguel Lemos et de Raimundo Teixeira Mendes [28]. Par la même occasion, Miguel Lemos, à titre de Président de la Société Positiviste administra les mêmes sacrements au fils du professeur Coelho Barreto.

En osant conférer un sacrement, sans pouvoir sacerdotal proprement dit, Miguel Lemos consomma, sur le plan religieux et rituel, la rupture avec Laffitte. La présence d'un authentique Aspirant au Sacerdoce de l'Humanité en la personne de Lagarrigue, atténuait le sacrilège et l'aggravait tout à la fois. Ce ne fut point sans crainte ni tremblement que Lemos se décida à franchir cette étape décisive. Sur le conseil de J. Lagarrigue et avec sa délégation morale, il prit la décision de continuer à conférer les sacrements les plus usuels. Plus d'une fois, par la suite, le souvenir de ce moment décisif mit sa conscience sacerdotale à rude épreuve.

> « Ce sacrement [la Présentation] explique-t-il, est très propre à signaler la distinction capitale entre le théologisme et le positivisme. Le baptême catholique ne regarde que l'enfant. Il a un but individuel. C'est une opération mystérieuse qui délivre l'enfant du péché originel. C'est le premier pas dans le chemin du salut personnel qui est le seul but que le catholicisme assigne à la vie humaine. La vie pour autrui, la destination sociale de l'homme, n'y figurent pour rien. On voit là l'image fidèle d'une synthèse essentiellement égoïste. Au contraire, tout nous montre, dans la Présentation positiviste, le caractère altruiste de notre grande doctrine. Le Sacerdoce y rappelle aux parents que le nouvel être n'est pas qu'une simple individualité appartenant à la famille, mais surtout un membre de la socié-

28. Cf. le discours prononcé à cette occasion dans *Lettres sur le positivisme et la mission religieuse de la France* de J. Lagarrigue, éd. Église universelle, 1886, « Cette acceptation des sacrements, disait Lagarrigue, montre bien que vous commencez à acquérir les nouvelles moeurs qu'exige la régénération », p. 136.

> té pour laquelle il doit vivre et se dévouer. Tous les soins des parents envers l'enfant ont pour but, non d'assurer son salut personnel, mais de le rendre de plus en plus apte au service de la Famille, de la Patrie et de l'Humanité. Ce sentiment ne vise qu'à lier plus étroitement la vie privée à la vie publique, et le Sacerdoce n'est là que l'organe systématique de la réaction salutaire de la société sur la famille pour ôter à celle-ci ce qu'elle a de trop égoïste »[29].

Après une exaltation de la mère, « organe spécial de la tendresse du Grand-Être », chargée de la culture de l'enfant jusqu'au moment de l'Initiation, un développement sur le rôle du parrain, de la marraine et même des témoins, un éloge de la pratique des prénoms « régénérée » par le positivisme, Jorge Lagarrigue conféra le sacrement et salua avec émotion la première famille brésilienne – celle de Teixeira Mendes – complètement organisée suivant les rites sacrés. Quelques allusions discrètes signalèrent les défaillances « passagères » du noyau parisien. Une note de J. Lagarrigue précise que ces défaillances ne furent pas, hélas, passagères, mais qu'elles aboutirent à une véritable trahison de l'œuvre du Maître. La formation d'un nouveau noyau positiviste à Paris s'imposait. Par la suite, Lagarrigue travailla jusqu'à sa mort prématurée – et en plein accord avec l'Apostolat brésilien – à la régénération du « noyau parisien », gravement contaminé par la dégénérescence laffittiste.

Le lendemain, quelques heures avant le départ de J. Lagarrigue pour le Chili, un coup de théâtre devait se produire. En racontant sa visite chez Pierre Laffitte qui séjournait alors à Bordeaux, J. Lagarrigue fit incidemment allusion à un héritage dont le Directeur Suprême du positivisme avait été le bénéficiaire. Il apprit que Laffitte, non seulement avait hérité de sa famille, mais encore avait engagé un procès avec un proche parent au sujet de cet héritage [30]. C'en

29. *Ibid*., p. 138.

30. Voir le jugement de Lemos sur le cas de l'héritage de Laffitte, APB. *3ème Circ. An*. (1883)-1885 (F), p. 187-188). Le 11 novembre 1890, Lemos fut amené à publier sur cette question de l'héritage un feuillet intitulé *Rectification nécessaire concernant l'application actuelle du précepte qui prescrit aux prêtres positivistes de renoncer à tout héritage,* APB, n° 108. Richard Congreve, animateur du mouvement positiviste anglais, avait communiqué à Lemos un extrait d'une lettre d'Auguste Comte au Dr Foley datée du 17 Shakespeare 67 (26 sept. 1855) et dont l'original était entre les mains d'Édouard Nicholson. Auguste Comte y prenait nettement parti sur la question de l'héritage et dans un sens contraire à celui que lui avait attribué Lemos en 1883 : « Je dois ici prévenir la générosité trop irréfléchie vers laquelle vous avez parfois semblé tendre au sujet de l'héritage auquel on pourrait vous pousser à renoncer mal à propos. D'abord, l'engagement normal à cette renonciation ne se contracte qu'en recevant l'ordination sacerdotale dont vous êtes encore éloigné, quelque ferme que soit mon assurance que vous l'obteniez. Surtout, il faut considérer que cette règle est propre à l'état normal et ne pourra convenir à la transition que lorsque le subside positiviste garantira pleinement l'existence des théoriciens ; en sorte que j'accepterais moi-même ma part de l'héritage paternel, fût-elle plus grande qu'elle ne le sera jamais » (*LàD*., I (2), p. 217-218). Lemos reconnaît loyalement qu'il s'était trompé en 1883, lorsqu'il avait jugé que le précepte de Comte « établissait pour le Sacerdoce l'obligation de renoncer à tout héritage, et en général à toute fortune personnelle, même pendant la période de transition ». « Le Maître a parlé, concluait Lemos, et il ne nous reste qu'à nous soumettre à sa parole qui est pour nous humainement infaillible ». Lemos ajoutait que cette rectification ne changeait en rien la légitimité des raisons qui avaient amené la rupture avec Laffitte, « l'irrémédiable sophiste ». Le maintien de la discipline religieuse, avouait Lemos, ne sera pas facilité par cette relativité plus grande qui ouvrira la porte aux sophismes égoïstes. Mais, d'autre part, « les adhésions individuelles et l'avènement au Sacerdoce, première base de la réorganisation sociale, en seront facilités ».

était trop ! Cette « révélation » produisit sur Lemos un effet « foudroyant ». Persuadé que Laffitte avait scandaleusement enfreint une prescription formelle d'Auguste Comte, Lemos et ses amis n'hésitèrent plus : ils décidèrent de rompre totalement et définitivement. Lagarrigue partit en sachant que l'Église positiviste du Brésil n'entretenait plus aucun lien spirituel avec le Centre Parisien.

Il fallait que Laffitte fût informé sans retard. Lemos lui fit part de la rupture définitive le 15 novembre 1883. Des faits très graves, expliquait-il, survenus depuis le 14 juillet 1883, l'ont décidé à ne plus reconnaître la suprématie de la Direction parisienne. Décision douloureuse, mais commandée par des motifs « d'intérêt supérieur ». L'élite du groupe appuyait entièrement Lemos. La propagande continuera, empreinte désormais d'une rigoureuse fidélité envers Auguste Comte. Le groupe brésilien, pour refaire l'unité, attendra qu'un successeur digne du Maître ait surgi. Suivaient quelques phrases qui voulaient être encore aimables, mais que Lemos s'empressa de répudier dans sa circulaire de 1883 [31]. Fidèle à son habitude, Laffitte ne répondit pas. Il s'efforça seulement d'entrer en rapport avec J. R. de Mendonça, pour constituer au Brésil un groupe distinct de celui de Lemos.

Le 3 décembre 1883 Lemos lançait une *Circulaire collective adressée à tous les vrais disciples d'Auguste Comte* pour leur faire part du grand schisme [32]. Il y stigmatisait la déviation de Laffitte, « tout à fait contraire aux traditions de notre Saint Fondateur ». Il y donnait un historique détaillé des circonstances de la rupture et affirmait, une fois de plus, que le groupe brésilien s'était placé, « plus qu'aucun autre groupe positiviste, au point de vue synthétique » et qu'il avait tendu à « se rapprocher toujours plus du rigoureux accomplissement de tous les devoirs que le Maître avait prescrits à ses disciples ». La « révélation » de l'héritage de Laffitte y était présentée avec tout son caractère de gravité. Après cette faute « irréparable », P. Laffitte ne remplissait « même pas les conditions d'un simple Aspirant au Sacerdoce ». Il avait violé le respect dû à la mémoire sacrée du Fondateur, « dont la compétence universelle est pour nous hors de l'atteinte de qui que ce soit et dont l'œuvre entière – doctrine, exemples et traditions – ne peut souffrir, selon nous, aucun amendement ». Refoulant ces « navrantes émotions », le groupe prenait la ferme résolution de rompre avec le Sacerdoce infidèle. La participation au subside parisien se trouvait par là même suspendue, sauf pour la part qui revenait à l'Exécution testamentaire du Maître. Toutefois, si P. Laffitte renonçait à ses prétentions sacerdotales et voulait continuer à travailler pour le positivisme, le groupe brésilien consentirait à mettre à sa disposition l'aide matérielle dont il pourrait avoir besoin. Bien plus, si P. Laffitte voulait s'assurer un « digne repos », le groupe brésilien contribuerait à lui faciliter sa retraite.

31. *Ibid*., p. 36, note.
32. *Ibid*., App. A, p. 115-132.

> « Lorsque le vrai successeur d'Auguste Comte, concluait Lemos, aura surgi, il nous trouvera prêts à obéir à sa voix. Jusque-là, nous travaillerons à nos risques et périls, car ainsi nous le prescrit celui qui est pour nous la source inépuisable et incorruptible d'enseignements et d'exemples ».

Suivaient les signatures de 25 membres du Centre, accompagnées, conformément à la prescription d'Auguste Comte [33], de leur profession, de leur date et lieu de naissance et de leur adresse [34].

En même temps qu'il notifiait à Laffitte l'irrévocable rupture, Lemos, dans un copieux appendice, rappelait les textes de Comte relatifs à l'attitude politique des positivistes pendant la phase actuelle de la transition ainsi que les déclarations de Comte sur sa succession[35]. Il y précisait « les devoirs des membres de la Société positiviste et des groupes qui s'y affiliaient »[36]. Leurs membres acceptent, sans aucune restriction, l'ensemble de devoirs positifs et négatifs prescrits par leur religion. Ils prennent tous l'engagement solennel de mettre leurs actes en harmonie avec leurs opinions et de concentrer toute leur activité et tout leur dévouement en vue de « l'incorporation du prolétariat dans la société moderne », résumé actuel de toute l'action positive. Plus spécialement, ils s'engagent d'une manière explicite :

33. Comte, *SPP*, IV., p. 383.

34. Cette liste donne une idée de l'origine très diverse des membres du Centre. Miguel Lemos ; R. Teixeira Mendes ; José Pereira Araujo, ouvrier, né à Niteroi (province de Rio) ; José Mariano de Oliveira, arpenteur, né à Saquarema (province de Rio) ; Gabriel B. de Campos, élève de l'École de médecine de Rio, né à Minas-Novas (province de Minas) ; Cipriano José de Carvalho, ingénieur civil, né à Porto das Caixas (province de Rio) ; Firmino Alvaro da Veiga, employé d'administration de la Marine, né à Ubatuba (province de São Paulo) ; André P. de Lacerda Werneck, employé d'administration des travaux publics, né à Genève (Suisse) ; Augusto V. de Moura, élève de l'École de médecine de Rio, né à Apareçida (province de Rio) ; Godofredo José Furtado, ingénieur civil, Professeur de mathématiques à l'École normale de São Paulo, Président de la Société Positiviste de cette ville, né à Caxias (Maranhão) ; José Leão Ferreira Souto, ancien élève de l'École centrale de Rio, employé de l'administration des Finances, né à Assu (province de Rio Grande do Norte) ; Calisto de Paula Souza, ingénieur civil, né à São Paulo ; Antonio da Silva Jardim, avocat et professeur de langue portugaise à l'École normale de São Paulo, né à Capivari (province de Rio) ; Sebastião Hummel, professeur public, né à Lorena (province de São Paulo) ; Américano Diamantino Lopes, ingénieur géographe, né à Diamantina (province de Minas) ; Samuel Rodrigues de Almeida, élève de l'École polytechnique de Rio, né à Bahia ; Bernardino Candido de Carvalho, employé de l'administration de la guerre, né à Parahyba do Norte ; Benedito Vieira de Campos, élève de l'École Polytechnique de Rio, né à Guaratingueta (province de São Paulo) ; Luis de Brito, étudiant en mathématiques, né à Alagoas ; Joaquim Bagueira de Carmo Leal, médecin, né à Barra do Itabapoana (province de Rio) ; Feliciano José Neves Gonzaga, ancien élève de l'École de médecine de Rio, employé des Postes, né à Rio ; A. C. Ferreira Paula, élève de l'École Polytechnique de Rio, né à Lage do Muriahé (province de Rio) ; Alfredo Coelho Barreto, professeur de mathématiques à l'École normale de Rio, né à São Leopoldo (province de Rio Grande do Sul) ; Joaquim V. de Oliveira Marcondes, magistrat à Bragança (province du Pará) ; Anibal Falcão, sténographe, de Pernambouc. La moyenne des âges est de 25 ans (minimum : 19 ans, maximum : 34 ans).

35. APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 113-210. Les textes de Comte invoqués par Lemos sont *6ème Circ. An.*, 1885 ; *Appel aux Conservateurs*, p. 92-93 ; 108, 109, et 132 ; *7ème Circ. An.*, 1856 ; *8ème Circ. An.*, 1857 ; *Syn. Sub.*, préface, p. 18 ; *Cat. Pos.* p. 268-269, p. 269-270 ; *SPP*, t. IV, p. 337, 382, 542. Ce dernier texte est sans doute le plus fréquemment invoqué par tous ceux qui se sont séparés de Laffitte.

36. Cf. APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 131-132. Ces principes serviront désormais de « base morale » du centre positiviste. Ils figurent à partir de 1883 en tête des circulaires annuelles. On notera la place réservée à « l'incorporation du prolétariat dans la société moderne ». On a parfois soutenu que le radicalisme social de l'Apostolat avait fléchi après la rupture avec Laffitte. Il figure au contraire au premier plan du nouveau statut.

« 1) à ne pas posséder d'esclaves, quelle que soit la forme de cette possession monstrueuse ;
2) à ne pas occuper de place politique pendant la phase empirique de la transition, telle qu'elle a été définie par Comte ;
3) à ne pas exercer également de fonctions académiques, soit dans l'enseignement de nos facultés ou écoles supérieures, Collège Pedro II, et établissements de ce genre, soit comme membres de compagnies savantes ou littéraires ;
4) à ne pas participer au journalisme, quotidien ou non, ni retirer aucun profit pécunier de leurs publications quelconques ;
5) à signer de leur nom, en y ajoutant les indications nécessaires tous leurs écrits, dont ils doivent assumer la pleine responsabilité morale et légale ».

*

Le Centre parisien ne pouvait rester silencieux. Le 12 mars 1884, le Cercle des prolétaires positivistes, alerté par Laffitte, prit l'initiative de convoquer, rue Monsieur-le-Prince, les positivistes de Paris [37]. Il s'agissait, en principe, de manifester à Laffitte « une vive reconnaissance pour son incomparable et précieux dévouement ». C'est Keüfer, président du Cercle d'études sociales des prolétaires positivistes de Paris qui s'était fait l'interprète de l'assemblée. Bientôt on en vint au fait et il fut question « de l'inqualifiable attaque » de Lemos, des « sentiments révolutionnaires » et des « mauvais instincts » de « quelques puritains positivistes » oublieux de la parole du Maître : « Il n'y a qu'une chose absolue, c'est que tout est relatif ». Puis Keüfer donna lecture d'un certain nombre de lettres : celles du Dr Robinet, l'un des 13 exécuteurs testamentaires ; d'Emile Antoine ; du Dr Gachet ; de Frederic Harrisson, président du Comité positiviste de Londres ; de E. S. Beesley de Londres. Avec des variantes allant des « intempestives ardeurs » (Dr Robinet) jusqu'au « bigotisme puéril » et à « l'hypocrisie tartuffienne » (Frederic Harrisson) [38] en passant par le grief « de citer les textes comme si les ouvrages de Comte étaient une espèce de Bible » (E. S. Beesley), les correspondants exprimaient leur blâme à l'égard de Lemos en même temps que leur admiratif dévouement pour P. Laffitte. C. Jeannolle, au nom du Cercle des prolétaires positivistes lut alors une longue adresse dont il n'était sans doute pas le seul rédacteur. Ce fut

37. Cf. procès-verbal de cette séance, *Ibid*., p. 133-146.

38. F. Harrisson adressa à Laffitte au nom du Comité positiviste de Londres, une lettre du 17 mars 1884, où il relève les appréciations suivantes qui suggèrent de curieux rapprochements entre la position de Lemos et celle du protestantisme. « Nous ne trouvons, ni dans les paroles actuelles ni dans l'esprit général d'Auguste Comte aucune justification de cette séparation. Au contraire elle nous rappelle les tristes souvenirs du protestantisme critique et du libéralisme biblique. Nous rejetons, comme contraire au génie de la religion démontrée, toute tentative, soit d'ériger les livres d'Auguste Comte en Écritures Saintes dictées par une inspiration verbale, soit de traiter tous les conseils et les utopies de la *Politique positive* comme des prescriptions absolues. Nous ne voyons que de trop près l'effet d'un bigotisme puéril [même expression que dans la lettre du 11 mars 1884] qui veut réduire le positivisme à une stérile répétition de formules et à un recueil de devoirs négatifs ». *Ibid*., p. 146.

le morceau de bravoure de cette manifestation loyaliste : Jeannolle n'hésitait pas à qualifier « d'agression » la rupture de Lemos ; celui-ci n'était qu'un « orgueilleux brouillon », « aussi incapable de commander que d'obéir » ; ses « prétentieuses niaiseries » auront pour principal effet d'affliger le Premier Successeur d'Auguste Comte ; or le Chef Suprême a besoin de calme et de sécurité pour « compléter » l'œuvre du Maître par des travaux qu'il peut seul accomplir et que « l'humanité attend » ; c'est un véritable « crime social » que de venir troubler des méditations si précieuses. Quel est donc cet orgueilleux qui se permet de lancer un véritable « appel à l'insurrection » ? est-il « assez cuirassé contre les sifflets » pour chercher à supplanter Laffitte ? Cet agitateur lui reproche sa versatilité et ses contradictions. Qu'on mette l'accusateur au pied du mur. Comment procède-t-il ? Il prend un conseil, une règle donnée par le Maître, puis une parole, un acte de Laffitte et conclut : « Voyez ! Il y a opposition formelle, les principes sont abandonnés ». Si Laffitte prend la peine de répondre que le principe invoqué ne s'applique pas au cas considéré, on ne veut rien entendre, on crie au sophisme, on lance les insinuations les plus malveillantes. Il serait pourtant possible de comprendre que toute application d'un principe pose des problèmes difficiles et souvent théoriquement insolubles. Si la solution indiquée semble en contradiction avec le principe invoqué, « cela prouve seulement que nous ne comprenons pas bien et qu'une démonstration est indispensable ». La physique nous apprend que tous les corps tendent vers le centre de la Terre et cependant nous voyons les vapeurs s'élever dans l'atmosphère : est-ce une contradiction entre le fait et la théorie ? En signalant des contradictions de ce genre, Lemos et ses amis ne font que poser un problème, ils ne le résolvent pas. Il y a un effort mental à faire, non dans un esprit de révolte, mais de respect. Et il faut aller plus loin : les problèmes pratiques ainsi posés ne peuvent être résolus que par Laffitte. Ce n'est pas à dire qu'on lui demande, actuellement, la moindre explication. C'est à Lemos de se justifier, c'est lui qui est l'accusé. N'imagine-t-il pas que les moindres paroles d'Auguste Comte constitueraient autant d'articles de foi qu'il faut accepter à la lettre ?

> « nous n'admettons pas plus son infaillibilité, affirme Jeannolle, que celle d'Aristote ou de Descartes, qui, malgré leur génie, n'en étaient pas moins des hommes et par conséquent sujets à l'erreur. A. Comte n'a jamais demandé davantage et il eût été le premier à s'élever contre ce fanatisme d'un nouveau genre, aussi étroit, aussi oppressif que le fanatisme théologique qui ferait de ses livres autant d'oracles et y verrait la formule sacrée qui régit toutes choses en tout temps et en tout lieu ».

Comte n'a-t-il pas d'ailleurs dit qu'il faut être « inflexible en principe et conciliant en fait » ? Il y a un point en tout cas sur lequel il s'est trompé, c'est quand il a parlé de « l'insuffisante énergie » du caractère de Laffitte. La démonstration de cette énergie n'est plus à faire. Sur ce point, on peut convaincre Comte d'erreur « son tableau cérébral à la main ».

> « Sans votre infatigable dévouement, s'écrie Jeannolle en s'adressant à Laffitte, Auguste Comte serait déjà enseveli sous la poussière des bibliothèques, attendant une résurrection lointaine et tardive ».

L'erreur de Comte au sujet de Laffitte vient de ce qu'il ne l'avait pas vu à l'œuvre. La bonté de Comte n'allait pas, dit-on, sans une certaine raideur. Il a pu trouver Laffitte trop accommodant et ne pas deviner son « extrême délicatesse » « que les femmes seules savent reconnaître et apprécier à sa valeur ». N'est-ce pas là le type de l'action purement spirituelle que ne peuvent comprendre les « natures plus actives que vénérantes », les « personnalités envahissantes » ?

Cette adresse fut proposée sur le champ à la signature de tous les assistants. Quelques absents joignirent postérieurement la leur. Seul le Dr Paul Dubuisson se récusa [39]. Il invoquait son amitié pour Lemos, mais blâmait son geste qu'il avait essayé d'arrêter.

La manifestation parisienne devait provoquer une réplique d'une véhémence au moins égale. Elle ne tarda pas. Le 28 mai 1884, Lemos lançait sa *Réponse à la protestation laffittienne*[40]. Certains passages méritent d'être rapportés pour la vigueur avec laquelle Lemos exprime sa foi et l'absolu de sa vocation.

Lemos exulte : la séance de Paris a obligé les laffittistes à jeter le masque.

> « En effet, messieurs, vous venez de proclamer, répétant sans doute les leçons qu'on vous a apprises, que l'œuvre d'Auguste Comte est sujette à révision et même révocable. Vous voulez, en conséquence, faire usage de votre raison pour contrôler et interpréter ses doctrines. Vous dites que vous n'admettez pas plus l'infaillibilité d'Auguste Comte que celle d'Aristote ou de Descartes. Vous réclamez, enfin, le droit de corriger ses erreurs. En vérité, on reste stupéfait en lisant de tels débordements révolutionnaires sous la plume de gens qui se disent positivistes. Vous croyez donc que l'œuvre politique et sociale d'Auguste Comte n'est pas une œuvre scientifique, puisque vous la mettez sur le même plan que les systèmes provisoires d'Aristote et de Descartes ? […] Est-ce donc que l'œuvre politique et sociale de notre Maître serait, pour vous, un système de coordination métaphysique, comme ceux d'Aristote et de Descartes ? Qu'est-ce que l'infaillibilité d'Auguste Comte, au point de vue intellectuel, sinon l'expression du caractère scientifique de son œuvre et l'acceptation de sa compétence supérieure, à nulle autre comparable ? Et au point de vue social et politique, n'avez-vous pas appris, avec J. de Maistre, qu'il faut toujours que quelqu'un décide en dernière instance, comme s'il était réellement infaillible […]. Vous allez plus loin, messieurs ! Après avoir proclamé le principe, vous passez aux applications et aux preuves. C'est ainsi que vous osez déclarer formellement qu'Auguste Comte s'est trompé lorsqu'il a parlé de l'insuffisante énergie du caractère de Laffitte »[41].

39. *Ibid*., p. 145.
40. *Ibid*., App. C, p. 147-157.
41. *Ibid*., (1883)-1885 (F), p. 149-151.

Les amis de Laffitte ont-ils oublié la brochure du Dr Audiffrent : *Après la légende, l'histoire* ? [42]. Il y est révélé qu'Auguste Comte, sur son lit de mort, a jugé Laffitte « dépourvu de vénération et d'initiative » et est allé jusqu'à dire « qu'il [Laffitte] ne sera jamais qu'un dilettante ayant tout juste assez d'énergie pour gagner sa vie ». Auguste Comte se serait-il trompé deux fois ? Jeannolle avait parlé, en l'opposant à la « raideur » d'Auguste Comte, de l'extrême délicatesse de cœur de Laffitte, trop rare chez le sexe fort. C'est apparemment à cause de ce privilège féminin, ironise Lemos, que Laffitte ne s'est jamais marié ! Avait-il besoin de subir l'ascendant immédiat intime de la femme celui qui réunissait les qualités supérieures des deux sexes [43] !

Et quelle « outrecuidance » de dire que sans Laffitte « l'œuvre d'Auguste Comte serait déjà ensevelie sous la poussière des bibliothèques » ! Les sectaires et les schismatiques ne sont pas au Brésil, mais bien à Paris. Lorsqu'on songe que cette nouvelle « secte » a proclamé « l'insurrection » dans la maison même du Maître, que c'est « dans cet appartement sacré où chaque objet réveille tant de vénérables souvenirs, que les révoltés ont tenu leurs conciliabules et proférés leurs blasphèmes », on ne parle plus seulement de désastre pour le présent et l'avenir de la doctrine, mais encore de « profanation ». Ces hérétiques ont osé dire que le positivisme serait facile, stérile et ridicule, s'il consistait seulement à « réciter » et à « paraphraser » Auguste Comte. Un « pédantocrate patenté » n'aurait pas parlé autrement. La vérité est exactement le contraire.

> « Le positivisme facile et stérile, c'est celui qui veut réduire notre doctrine à fournir des thèmes aux divagations des pédants et des ambitieux, qui introduit le libre examen dans l'œuvre du Maître et exclut la vénération pour sa personne, qui ne prescrit à ses adeptes aucun devoir. […]. Le nôtre est tout différent : nous acceptons, sans esprit de discussion, l'œuvre entière du Maître, nous reconnaissons l'obligation de remplir les devoirs qu'il prescrit à ses disciples et nous nous efforçons de conformer notre conduite privée et publique à ses préceptes ; nous propageons la doctrine régénératrice sans la dénaturer et sans l'accommoder aux

42. *Après la légende, l'histoire. Réponse de MM. Audiffrent et Sémerie à un écrit de MM. Monier et Boudeau ayant pour titre « Une question de fait »*, Paris, 1878.

43. Aux yeux de Lemos sa pointe recouvre une grave critique : Auguste Comte voulait que le prêtre positiviste fut marié (cf. *SPP*, III et *Cat. Pos.*) ; Laffitte ne s'est pas conformé à ce précepte et c'est une inconséquence de plus. Lemos revient sur sa critique dans *Pour notre maître et notre foi. Le positivisme et le sophiste Pierre Laffitte*, 1889, APB. n° 72. Voir également APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 85. « Une seule circonstance aurait dû suffire pour vous empêcher de reconnaître M. Laffitte comme Prêtre de l'Humanité, si notre vénération pour Auguste Comte eût été plus grande et notre connaissance de la doctrine plus complète. Le prétendu successeur d'Auguste Comte ne s'est jamais marié et par conséquent n'a pas rempli l'obligation indispensable de la fonction qu'il prétend exercer. 'D'ailleurs, a déjà écrit à ce propos M. Audiffrent, en aspirant plus tard à l'office sacerdotal, M. Laffitte aurait dû songer à se faire relever de la sentence du Maître'. Dans tous les cas il était tenu de remplir les conditions morales inhérentes à une telle fonction, condition dont A. Comte lui-même n'a pas cru devoir s'affranchir. M. Laffitte aurait dû se marier' (Lettre à Congreve, 1878). L'obligation est nette et précise et d'une telle importance que son infraction aurait dû suffire pour écarter M. Laffitte de la direction positiviste et nous empêcher, je le répète, de le reconnaître comme simple prêtre, encore moins comme le successeur du Maître ».

> préjugés, ni aux passions de qui que ce soit, ne reculant pas devant les navrantes difficultés matérielles et morales qu'une telle fidélité soulève chaque jour sur nos pas […]. Notre ambition se réduit à mériter un jour de la postérité ce témoignage : ils n'ont pas renié leur Maître, ni trahi la cause de l'Humanité »[44].

Il restait à dire leur fait aux « coreligionnaires anglais » de Laffitte : MM. F. Harrisson et E. S. Beesley.

> « Ces messieurs nous comparent aux protestants et nous reprochent de vouloir considérer les ouvrages d'Auguste Comte comme une espèce de Bible. En vérité, nous ne nous attendions pas à une telle incartade. Voyez-vous des cerveaux protestants, à peine débarbouillés de leur individualisme et de leur biblicisme, vouloir nous faire la leçon, à nous, les descendants de l'une des populations les plus profondément catholiques ! Et cela, justement, lorsqu'ils prétendent, contre nous, appliquer aux livres d'Auguste Comte, la critique indépendante, l'interprétation individuelle, le libre examen, enfin. Dans le choix même des injures que ces messieurs ont fait à notre intention, la tradition protestante se décèle. L'un d'eux pousse sa naïveté de protestant incomplètement aguerri jusqu'à supposer que nous voulons ériger les livres d'Auguste Comte en Écriture inspirée par l'Esprit Saint. Désormais il vous sera loisible de continuer, avec l'autorisation supérieure, de nous appeler bigots, tartuffes, pharisiens et à parler dédaigneusement des utopies (au pluriel) de la *Politique positive* »[45].

La rupture du Centre positiviste brésilien fut suivie, peu de temps après, par celle du groupe chilien[46]. Les raisons qui poussèrent Jorge Lagarrigue et ses amis à ne plus reconnaître Laffitte comme Chef Suprême de l'Humanité sont à peu près les mêmes que celles de Lemos.

Lorsque Lagarrigue reçut des mains de Laffitte le grade d'Aspirant au Sacerdoce, il n'avait déjà plus une vénération suffisante pour celui qui se disait le premier successeur d'Auguste Comte. Il avoue que son attitude a été une faute, mais il voulait donner ainsi un gage solennel de son dévouement à la religion de l'Humanité. De retour dans son pays, il médita sur ses responsabilités et pensa aux conseils du Maître qu'une fréquentation philosophique assidue avait imprimés dans son cœur.

> « Rejetez vos restes de préjugés intellectuels ou scientifiques. Vous êtes le propagateur d'une religion et non d'une philosophie. L'amour doit marcher avant la foi, le culte avant le dogme. La morale doit tout dominer [...]. Soyez inflexibles dans vos principes, présentez toujours avec franchise tout l'ensemble de notre doctrine [...]. Exigez avant tout de vos dirigés, la moralité, la plus grande conformité possible avec les principes moraux de votre religion »[47].

44. *Ibid*., p. 155-156.

45. *Ibid*., p. 158

46. La rupture chilienne date du 20 février 1884, cf. J. Lagarrigue, *Circulaire adressée aux positivistes*, reprise in *Lettres sur le positivisme*…, 1886, p. 121-127. Cette *Circulaire* est reproduite in APB, *3ème Circ*. *An*. (1883), p. 159-164.

47. *Ibid*., p. 122.

En étudiant la condition sociale de son pays, J. Lagarrigue se persuada que les milieux les plus prédisposés au positivisme ne sont pas les milieux « révolutionnaires » et « négativistes », mais ceux chez lesquels on trouve encore des habitudes catholiques ; les femmes, en particulier, doivent être spécialement sensibles à l'ascendant de la vraie doctrine. Mais pour conquérir ces milieux, il faut leur présenter la doctrine telle qu'elle est :

> « une religion caractérisée par la suprématie de culture sur le dogme, par l'incomparable perfection de sa morale et par sa sublime idéalisation de la Femme, dans l'Utopie de la Vierge mère qui résume, en effet, tout l'ensemble du Positivisme »[48].

De telles convictions n'étaient pas compatibles avec une entière vénération pour Laffitte : il n'avait jamais été le chef d'une vraie religion ; il n'était que professeur, savant conférencier, « dépourvu de toute onction morale ». Aucun positiviste connaissant bien Laffitte ne pouvait reconnaître en lui un véritable prêtre, encore moins le second Grand-Prêtre de l'Humanité, comme il avait eu la coupable idée de se nommer lui-même. « Il est resté l'homme du XVIII^{e} siècle, quand il fallait devenir le digne successeur des Grands Pontifes du Moyen Âge […]. Il s'est attardé dans le domaine exclusif de l'intelligence »[49]. Bien plus, il n'a pas su élever la voix contre les abus des puissants, contre les crimes des nations et surtout contre ceux de son propre pays[50]. En somme, Laffitte n'est qu'un « simple professeur préoccupé exclusivement de l'enseignement scientifique »[51]. Il a considéré le savoir comme un but suprême et a fait passer au second plan le perfectionnement moral et religieux. Il n'a pas compris que pour régénérer le monde, il faut des saints et pas seulement des savants. En se séparant de Laffitte, Lagarrigue tient à préciser à ses confrères français, qu'il ne rompt pas avec le centre parisien. La suprématie de Paris sur le reste de l'Occident demeure pour lui une conviction profonde.

> « La conquête de Paris signifie la conquête de la planète tout entière. C'est là que devra résider pour longtemps le Grand-Prêtre de l'Humanité […]. Regardant Paris comme le siège central de notre foi et attachant à son triomphe dans cette ville une importance capitale, je me permettrai de dire avec la franchise de l'ami et du coreligionnaire, que les positivistes parisiens ne sont pas, en général, à la hauteur de leur grande mission […] ; ils marchent en dehors des voies religieuses, les seules qui puissent les conduire à la conquête de la ville sacrée. Je ne saurais trop leur demander, dans l'intérêt de notre sainte cause, de revenir aux conseils religieux d'Auguste Comte, d'instituer le culte intime, de s'initier de plus en plus dans [*sic*] la Religion de l'Humanité et d'acquérir surtout par de continuels efforts, les habitudes et les moeurs qu'elle institue […]. Le jour où ils seront

48. *Ibid*., p. 123.
49. *Ibid*., p. 124.
50. Allusion à la politique coloniale de la France en Afrique et en Asie.
51. J. Lagarrigue, *op. cit*., p. 125.

> devenus assez synthétiques et religieux, ils se dégageront facilement du funeste ascendant d'un chef qui stérilise toutes les excellentes dispositions qui, je me plais à le reconnaître, existent au foyer parisien, surtout parmi les prolétaires »[52].

L'attitude et le ton sont en harmonie parfaite avec ceux de Lemos. Avec plus d'intensité et, peut-être, plus de générosité que son ami brésilien, J. Lagarrigue a vécu le positivisme sur un plan essentiellement religieux et moral. Il y a « une expérience positiviste » d'une authentique spiritualité, commune aux deux apôtres chilien et brésilien. Lagarrigue est plus mystique, Lemos plus moraliste. Tous deux communient incontestablement dans la même foi. C'est le seul terme qui convienne pour désigner une position spirituelle dont la *Lettre à un positiviste français* de Lemos constitue un nouvel éloquent témoignage [53]. Non seulement ce texte précise les raisons qui amenèrent la rupture, mais il souligne avec une grande clarté certaines caractéristiques du mouvement positiviste brésilien. D'abord, l'obéissance aveugle aux injonctions de la foi :

> « Une fois que je suis convaincu, écrit Lemos, que ma doctrine et ma vénération pour Auguste Comte exigent de moi une certaine chose, je poursuis et je tâche d'exécuter cette chose sans aucun égard pour les racontars et les critiques des indifférents et des hostiles, et même sans m'inquiéter des calomnies qu'on répendra sur mon compte »[54].

Le devoir du croyant n'est pas de rendre tout aisé, mais d'opter résolument pour les solutions les plus favorables à la sainte cause.

> « Il ne s'agit pas de supprimer dans les affaires humaines toutes sortes d'inconvénients, mais de savoir choisir dans chaque cas le parti dont les avantages excèdent les inconvénients. Or je suis fermement convaincu que les scissions et les débats intérieurs que vous redoutez sont mille fois moins dangereux que la mystification présidée par M. Laffitte. Me rendre complice de cette mystification, autoriser par un silence coupable la violation de toute règle positiviste, aider M. Laffitte et ses enthousiastes à tromper le public, lorsque je connais, lorsque j'assiste à ces agissements peu loyaux, je ne le pourrais pas »[55].

Les disciples médiocres s'écarteront. Peu importe ! Ils ne comprendront jamais la juste ardeur des apôtres : « lorsque je me suis décidé à rompre avec M. Laffitte, je savais très bien que les tièdes s'en iraient […]. Que les tièdes s'en aillent, nous n'en avons pas besoin »[56]. Dans les affaires humaines, on peut

52. APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), App. D, p. 164.

53. Le destinataire est Paul Dubuisson. Celui-ci, dans sa lettre du 16 mars 1884, fait allusion à une intervention tentée en octobre 1883 auprès de Lemos pour l'empêcher de donner suite à son intention de rupture. La lettre de Lemos « à un positiviste français », en réponse à la démarche de Dubuisson, est du 12 novembre 1883 ; elle précède de trois jours la lettre de rupture envoyée à Laffitte.

54. APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 178-179.

55. *Ibid.*, p. 179.

56. *Ibid.*, p. 180.

hésiter sur la nature du devoir à remplir ; dès qu'il s'agit du domaine de la foi cette hésitation n'est heureusement plus possible :

> « Tacite a dit que, dans les temps de révolution, la difficulté consiste à savoir où est le devoir. Nous n'avons pas même cette excuse, car nous savons où est notre devoir »[57].

Tout croyant tend à revendiquer une mission pour le groupe ethnique auquel il appartient. Lemos n'échappe pas à la règle.

> « Nous sommes justement dans notre rôle normal, réagissant à la prépondérance que les populations méridionales accordent au point de vue moral, contre les déviations auxquelles peut être entraîné votre milieu sceptique et pas encore tout à fait délivré de Voltaire. M. Laffitte n'a jamais voulu comprendre la valeur de cette réaction salutaire qu'Auguste Comte avait prévue et que son génie et son cœur auraient su utiliser pour la France. Cela ne doit pas étonner de la part d'un homme [Laffitte] qui, outre qu'il est, par son tempérament, antipathique à toute prépondérance morale, est encore arrivé, contrairement à ce qu'il y a de plus établi par Comte, à ne plus se soucier de l'alliance de la France avec les populations du midi et à faire dépendre la solution du problème occidental de l'alliance de la France et de l'Angleterre »[58].

Toute religion a sa Ville Sainte. Les positivistes orthodoxes n'ont jamais varié à cet égard. « Je ne serais pas positiviste, écrit Lemos, si je ne reconnaissais pas la suprématie religieuse de Paris. Mais M. Laffitte n'est pas Paris »[59]. Aussi ne faut-il pas craindre de les dissocier, sous prétexte d'éviter les luttes. Le positivisme doit connaître un développement analogue au catholicisme, avec cette différence capitale que la « religion démontrée » se stabilisera rapidement et définitivement.

> « Quelles luttes plus terribles, quelles discussions plus acharnées que celles qui accompagnèrent la naissance et le développement du catholicisme ? Et cela a-t-il empêché que le catholicisme arrivât à l'unité dont il était susceptible, et cela l'a-t-il empêché de remplir à son heure le rôle que les nécessités sociales lui assignaient ? Vous savez que non. Eh bien ! si cela a été par une doctrine théologique et provisoire, combien peu devons-nous craindre que cela soit plus dangereux pour le positivisme, doctrine positive et définitive et qui par cela même ne comporte pas les mêmes divagations ? Ayons foi dans l'œuvre de l'Humanité […]. La déesse saura reconnaître les siens »[60].

Cette foi dans la déesse et l'infaillibilité de son jugement s'accompagne d'un don entier de soi-même qui n'aura d'autre récompense que de participer, par la vie subjective, à l'éternité du Grand-Être.

57. *Ibid*.
58. *Ibid*., p. 183.
59. *Ibid*., p. 182.
60. *Ibid*., p. 183.

> « Pour moi, écrit Lemos, le positivisme est l'affaire de toute ma vie. Dénué de toute ambition personnelle, je n'aspire qu'à faire œuvre d'apôtre et je n'attends et ne suis sensible qu'à la seule récompense d'avoir un tout petit coin dans la reconnaissance de ceux qui viendront après nous, car, comme le disait Diderot à son ami Falconnet, la Postérité serait bien ingrate de ne pas penser à nous qui avons tant pensé à elle »[61].

Par avance, Lemos est résigné à ne pas être compris de ses coreligionnaires français, même de ceux qui peuvent éprouver à son endroit la plus vive sympathie. L'accord peut exister sur un point négatif, tel que l'insuffisance de Laffitte, mais dès qu'on passe au contenu positif de la croyance, des abîmes d'incompréhension risquent d'apparaître.

> « Quand il s'agit d'examiner quel est l'esprit à imprimer à la direction positiviste, je crains fort que nous ne soyons plus d'accord. Placés plus qu'aucun autre groupe au point de vue synthétique, nous ne nous bornons pas à exiger de la direction positiviste plus d'ardeur, plus d'activité administrative, plus d'impulsion et plus de fidélité à la doctrine dans telle ou telle question. Nous voulons une fidélité absolument complète au Maître, la subordination entière, en théorie comme en pratique, de tous les aspects de notre action privée et publique au but suprême indiqué par la place encyclopédique de la morale, car, comme l'a dit Auguste Comte, si les théories scientifiques restent insuffisantes et précaires sans un lien philosophique, ce même motif exige que celui-ci se subordonne au principe moral, seule source de la synthèse subjective, nécessairement indivisible. – Nous voulons, par conséquent, proclamer et pratiquer la religion de l'Humanité, non pas seulement sous certains aspects particuliers, non pas telle qu'elle se trouve à certaines phases de l'évolution de son Fondateur, mais telle qu'elle nous a été laissée par lui à sa dernière heure. – Nous voulons que chaque positiviste, avant de vouloir régénérer les autres, offre des gages d'une régénération personnelle, par l'exemple d'une vie privée et publique en harmonie avec les doctrines qu'il prêche. Nous voulons un Sacerdoce accomplissant tous ses devoirs, s'inspirant dans [*sic*] les dernières traditions du Maître et dans [*sic*] sa formule : *conduire à la foi par l'amour* »[62].

Enfin, si la conversion individuelle est le gage de toute autorité spirituelle, il ne faut pas non plus oublier que la conversion des autres doit s'accompagner d'une « intégration » de tous les éléments sociaux dans une même classe. La régénération ne peut et ne doit venir que d'en bas et, pour tout dire, du prolétariat :

> « Nous ne voulons pas non plus, nouveau jésuitisme, nous allier aux classes dirigeantes pour ajourner et trahir la cause du prolétariat dont l'incorporation dans la société moderne constitue le but suprême que nous ne devons jamais perdre de vue. Pour cela, nous voulons que chaque positiviste réduise le plus qu'il pourra ses besoins personnels, se contentant d'un salaire raisonnable, car d'autres man-

61. *Ibid*., p. 184.
62. *Ibid*., p. 188-189.

> quent encore du nécessaire. Nous pensons aussi que c'est un devoir pour chacun de nous de ne plus alimenter autant qu'il pourra le faire, les classes hétérogènes actuelles, destinées à disparaître et que, ne pouvant faire partie, ni du sacerdoce, ni du patriciat, la majorité des positivistes doit tendre à se transformer en prolétaires »[63].

Au devoir du salut individuel s'ajoute le souci du salut social et la conviction que celui-ci n'est possible que par la disparition de certaines classes « hétérogènes » au profit d'une classe homogène de base, celle du prolétariat auquel il importe de se rallier pour hâter l'heure de sa complète intégration.

> « En un mot, conclut Lemos, nous voulons propager et pratiquer notre religion telle qu'elle a été enseignée par le Fondateur, revêtu à nos yeux de cette infaillibilité positive qui n'est qu'une manière de reconnaître sa compétence universelle qui n'admet, selon nous, aucune discussion »[64].

*

Après la rupture, le 14 août 1884, le Dr Robinet écrivit à Lemos pour le remercier d'avoir participé à la souscription ouverte en faveur de la statue de Danton. En post-scriptum il évoquait, pour la déplorer, la *Circulaire collective* du 3 octobre 1883, du Centre brésilien. Il aurait aimé que la séparation fût moins brutale et surtout moins publique.

> « Notre Maître, lui répond Lemos, a prescrit de *vivre au grand jour* et de subordonner cette maxime à cette autre : *vivre pour autrui*, de manière que toutes les fois que je suis convaincu que l'intérêt social exige la publicité de mes actes quelconques, je ne recule pas devant la crainte de provoquer les quolibets des journalistes et le venin des mauvaises langues »[65].

Lemos resta en relation avec le Dr Robinet. Il représentait, à ses yeux, le type de l'honnête homme, loyalement égaré, mais digne de la vérité.

En juillet 1884 Lemos lui communiquait son interprétation d'un passage d'Auguste Comte relatif à sa succession théorique, et il donnait un exemple caractéristique d'exégèse sacrée [66]. D'une part, à la fin du dernier volume de la *Politique positive* après avoir « apprécié » « trois littérateurs » qui avait rendu des services au positivisme – J. S. Mill, E. Littré, et G. H. Lewes – Auguste Comte écrivait :

> « la loi sacrée de la continuité prescrit au Fondateur de la vraie religion, plus qu'à l'un quelconque des Pontifes ultérieurs, de désigner à temps son successeur, afin qu'un digne contrôle puisse rectifier le choix ou préparer l'avènement. Mais les indications précédentes me dispensent d'expliquer que je dois ajourner un tel

63. *Ibid*., p. 190.
64. *Ibid*., p. 190.
65. Lemos, Lettre du 16 mai 1884, APB. *3ème Circ. An*. (1883)-1885 (F), p. 195.
66. Lemos, Lettre du 12 juillet 1884, APB. *3ème Circ*. (1883)-1885 (F), p. 198-201.

> office, quoiqu'il m'ait deux fois suggéré des espérances prématurées. N'ayant pu jusqu'ici trouver de successeur ni même aucun collègue, je déclare que, si je disparaissais avant d'y parvenir, le positivisme se développerait mieux d'après les libres efforts de mes dignes disciples que sous un chef insuffisant. Il m'est pourtant permis d'espérer que l'accomplissement de ma construction religieuse fera bientôt surgir un choix admissible ou rende du moins impossible l'avènement d'un littérateur quelconque »[67].

D'autre part, le Dr Robinet ayant informé son Maître, par sa lettre du 31 août 1857, qu'il le croyait perdu, Auguste Comte lui répondait : « que médicalement il avait fait tout ce qui était raisonnable pour écarter la mort, tandis que par son testament il avait pourvu en ce qui dépendait de lui aux suites d'un tel événement »[68]. Or, le *Testament* de Comte, commencé le 25 novembre 1855 et terminé le 13 décembre de la même année, n'ajoute rien à la déclaration faite au Dr Robinet en 1857. Lemos en conclut que la veille de sa mort Auguste Comte n'avait pas désigné de successeur. Le mode empirique devait donc reprendre ses droits : le positivisme devait se développer suivant les « libres efforts de ses dignes disciples ». Ce n'est pas ce qui arriva :

> « les positivistes désignés par Comte dans son testament comme devant se préparer aux fonctions sacerdotales se constituèrent en conseil d'administration et décidèrent que le Président de cette réunion prendrait à titre provisoire la direction du positivisme »[69].

Lemos et ses amis contestèrent, après la rupture, la légitimité de cette succession. Ils invoquèrent le passage précédemment cité du *Système de politique positive*. Déjà, en 1878 lors du schisme de Congreve et du Dr Audiffrent, ce texte avait été mis en avant. Monier et Boudeau, deux fidèles de Laffitte, avaient écrit à ce sujet une brochure intitulée *Une question de fait* : ils s'efforçaient de démontrer que, dans le passage en question, ce n'était pas Laffitte que Comte avait voulu désigner en parlant de « chef insuffisant » mais G. H. Lewes. Le Dr Audiffrent, en collaboration avec Sémerie, avait répondu par un témoignage accablant[70]. Dans sa lettre au Dr Robinet du 12 juillet 1884, Lemos, tenant compte de ces différents documents, revient sur le texte fondamental de Comte et se livre à une subtile exégèse pour démontrer, malgré les dénégations de Monier et Boudeau que le passage du *Système de politique positive* n'est point sans rapport avec Laffitte. L'argumentation que Lemos soumet au Dr Robinet ne manque pas de rigueur. Il y a quatre points à considérer dans ce passage, explique-t-il : Auguste Comte exclut personnellement Mill, Littré et Lewes ; Comte déclare ne pas avoir trouvé encore de successeur et parle de désillusions – au moins deux – qu'il a éprouvées à ce sujet ; il pose

67. Comte, *SPP*, IV, 542.
68. E. Robinet, *Notice*, 3e éd., p. 279.
69. *Ibid*., p. 284.
70. Cf. *Après la légende, l'histoire*, Paris, 1878.

une règle générale de conduite : il faut que le positivisme se développe d'après le libre effort de ses disciples plutôt que de reconnaître « un chef insuffisant » ; il espère que l'achèvement de sa construction religieuse lui permettra de faire un choix « admissible ». Pour le premier point, il est évident, pense Lemos, que Laffitte n'est pas en question car les exclus sont clairement désignés. Pour le deuxième point, il est hors de doute que Comte n'avait pas trouvé, en 1854, le successeur : il avait pensé à certains, mais avait été déçu. Après avoir lu l'opuscule d'Audiffrent *Après la légende, l'histoire*, Lemos est persuadé que Laffitte est un de ceux qui ont déçu Auguste Comte. La règle générale de conduite, signalée en troisième lieu, s'applique à l'hypothèse de tout chef insuffisant, qu'il s'appelle Mill, Lewes, Littré ou Laffitte. Quant au vœu exprimé par Comte, d'un choix « admissible » après l'achèvement de sa construction religieuse, il fut certainement déçu, puisque Comte à sa mort n'avait pas encore choisi de successeur. En conclusion, Lemos estime qu'il faut avoir recours à la règle générale qui devait jouer pour le cas où Comte, à sa mort, n'aurait pas choisi de successeur. Sans doute que tous ceux auxquels il avait pensé, lui étaient apparus, après mûre réflexion, des « chefs insuffisants » ; l'exclusion spéciale de Mill, Lewes et Littré ne change rien à la chose.

Le Dr Robinet ne se laissa pas convaincre. Il devait, par la suite, se séparer de Laffitte, en 1895.

Le 2 janvier 1884, la *Circulaire Annuelle* de Laffitte commentait sévèrement la rupture de Lemos. Celui-ci éleva aussitôt une vive protestation qu'il put encore insérer dans sa *Troisième Circulaire Annuelle* (année 1883). Elle se présenta sous la forme d'une « Lettre à Laffitte », en date du 23 juillet 1884. Elle n'apprend rien de nouveau. Seul le ton prend une virulence encore accrue[71]. La rupture était décidément consommée. Lemos pouvait évoquer les paroles de l'Écriture : « Malheur à ceux qui jugent contre le Juge ».

Comment se fait-il que Laffitte ait pu être considéré comme le légitime successeur d'Auguste Comte ? Non seulement il n'avait jamais été désigné pour une telle fonction, mais encore, d'après le témoignage du Dr Audiffrent, le Maître l'avait sévèrement jugé sur son lit de mort. Pour tenter d'expliquer l'aberration des disciples, Lemos invoque le témoignage d'Audiffrent :

71. APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 209-210, et Post-scriptum, p. 211. « Vous avez comblé la mesure, je connaissais déjà votre insuffisance morale, mais jamais je n'aurais cru qu'un vieillard de soixante ans qui prétend au titre de successeur d'Auguste Comte eût poussé si loin l'oubli de toute vérité et de toute sincérité […]. Vous ne reculez pas, tout Pontife que vous voulez être, devant l'expédient facile d'abuser de la signification des mots, comme un journaliste vulgaire, pour essayer de rendre ridicule ce qui sera toujours l'honneur de mon apostolat : ma fermeté à maintenir intacte la pureté et l'intégrité de notre religion, mon courage à la prêcher telle qu'elle a été enseignée par notre Saint Fondateur. En attendant que j'inflige à vos assertions le démenti et la réfutation qu'elles méritent, je m'empresse d'élever une protestation solennelle contre une telle conduite aussi funeste à votre humeur que pénible à qualifier et qui doit désabuser définitivement tous les cœurs honnêtes qui sont encore attachés à votre dégradante direction ».

> « On était alors sous l'empire d'un préjugé littéraire ; on voyait en M. Laffitte le plus instruit de disciples d'Auguste Comte. À lui devait donc revenir cette qualité, la direction […]. On ne cherchait pas d'ailleurs un chef religieux […]. Mes dernières conversations avec Auguste Comte ne pouvaient me laisser aucun doute sur ses intentions à l'égard de son plus ancien disciple [Laffitte]. Il n'avait certainement rien perdu dans son affection, mais il n'existait plus dans sa pensée comme pouvant recevoir sa succession. J'ai communiqué en août 1857 les résultats de mes derniers entretiens avec Auguste Comte à l'un de mes plus honorables confrères […]. C'est sous l'influence de ces derniers entretiens, lorsque je voyais les hésitations de M. Laffitte que je proposais à M. le Dr Robinet la direction vacante pour maintenir le groupe positiviste. M. Robinet avait accepté cette lourde charge, reconnaissant déjà l'insuffisance morale de M. Laffitte, quand celui-ci arriva. On se jeta littéralement dans ses bras. On crut alors tout sauvé. Sa qualité de Président des exécuteurs testamentaires semblait, par une confusion regrettable, le désigner, en effet, à la direction générale »[72].

Comment Lemos et ses amis auraient-ils pu ne pas reconnaître Laffitte comme le Directeur du positivisme et successeur de Comte, alors que les plus anciens disciples du Maître l'avaient accepté à l'unanimité ! Qu'aurait-on dû faire ? Lemos adopte l'opinion d'Audiffrent.

> « L'exécution du *Testament* confiée à 13 disciples, dont la plupart ont depuis démissionné ou sont morts, pouvait servir de moyen de ralliement et donner un but aux efforts communs. Elle assurait la jouissance du domicile sacerdotal, maintenait le siège de nos réunions, et, par l'obligation de certains devoirs collectifs, empêchait la dispersion. La Société Positiviste, en continuant ses séances sous un chef désigné par Auguste Comte lui-même, le seul qui ait reçu parmi nous l'investiture officielle, [Laffitte en tant que président des exécuteurs testamentaires] pouvait, conformément à sa destination, prendre une salutaire initiative dans les questions pendantes et constituer un véritable centre consultatif, qui eût pu aspirer à diriger l'opinion »[73].

Mais on agit sans sagesse et on éleva Laffitte à la Direction Générale, pour laquelle il n'avait aucune aptitude[74]. Pour réagir contre l'inertie du « prétendu

72. *Ibid*., p. 51-57. L'extrait d'Audiffrent est emprunté à une *Lettre à Richard Congreve*, Marseille, 1878. Voir également R. Congreve*, A chapter of early history of positivism*, London, 8 oct. 1878.

73. APB. *3ème Circ*. *An*. (1883)-1885 (F), p. 55.

74. Lemos excelle dans le genre des « appréciations » analogues à celles que Comte avait autrefois infligées à Blainville à titre posthume. Voici quelques lignes sur Laffitte : « Sans caractère et sans religiosité, mais fourni d'une grande érudition et doué d'une intelligence remarquable uniquement préoccupée de sa culture intellectuelle, il devait nécessairement imprimer à la direction positiviste le cachet de sa nature incomplète. Son défaut d'énergie l'éloignait de toute intervention active pour modifier un milieu réfractaire ; le manque de sentiments et d'inspiration religieuse le fit négliger ou du moins subordonner de plus en plus le côté moral et affectif de notre doctrine. Il fut ainsi conduit à concentrer progressivement toute son activité sur ce qu'il a appelé l'organisation de l'enseignement positiviste. Tant que la doctrine restait inconnue et que la situation française ne réclamait pas une action plus immédiate, les choses furent supportables. Mais aussitôt que la proclamation de la République, en France, exigea l'intervention politique sociale du positivisme, on sentit de plus en plus l'insuffisance de l'action de M. Laffitte ». *Ibid*., p. 56.

chef », quelques positivistes fondèrent une revue. Le Dr Sémerie en assuma la direction. Étrange recours dont le principe avait été condamné par Comte. Laffitte se chargea de justifier cette nouvelle tentative afin d'en prendre le bénéfice moral en cas de réussite. Il oubliait très facilement qu'en 1858, dans sa deuxième circulaire annuelle, on pouvait lire : « nous n'organiserons aucune publication périodique. Nous resterons ainsi strictement assujettis aux principes posés par Comte dans sa huitième circulaire »[75].

À propos de la revue positiviste de Sémerie, Laffitte écrivait dans sa circulaire de 1873 :

> « Auguste Comte a blâmé le journalisme comme étant un procédé anormal et irrégulier de propagande. Sa théorie est complètement exacte et, appliquée au journalisme quotidien, il n'est pas douteux que, sauf dans une crise violente et de peu de durée, le principe ne doive être appliqué absolument. La propagande orale est la véritable propagande positiviste, complétée par des publications imprimées intermittentes. Néanmoins, je crois qu'il fallait approuver la tentative d'une revue positiviste organisée par M. Eugène Sémerie ».

Les justifications invoquées sont les suivantes : la revue sera transitoire jusqu'à l'état normal ; une exposition complète et systématique orale est impossible de la situation politique française actuelle – une exposition écrite est seule possible ; une revue est un moyen de ralliement pour bien des sympathisants dispersés ; seule une revue peut surmonter la conspiration du silence[76]. Lemos se plaît à souligner l'habileté avec laquelle Laffitte tourne les prescriptions les plus formelles de Comte tout en prétendant en respecter le principe. Laffitte avait trouvé les moyens de justifier une revue, bien qu'elle ait été lancée pour tenter de suppléer à ses lacunes. La revue de Sémerie n'eut qu'une existence éphémère et Laffitte reprit son projet d'organisation de l'enseignement oral du positivisme [77].

Mais un enseignement systématique du positivisme constituait, lui aussi, une infraction formelle aux principes positivistes et aux recommandations de Comte. Il avait, en effet, prescrit d'attendre que le corps enseignant positiviste puisse acquérir une véritable « capacité » encyclopédique permettant à chaque professeur de conduire les mêmes élèves au cours des sept phases du noviciat théorique[78]. Or lorsque la loi sur la liberté de l'enseignement fut votée en France, Laffitte demanda l'autorisation officielle de fonder un établissement libre d'enseignement supérieur positiviste[79]. Il constitua, avec A. Hadery et J. Longchampt, une association pour servir d'entité juridique à cette institution. Il reçut l'autorisation le 12 décembre 1876. Le siège social du nouvel Institut

75. Comte condamne formellement toute participation au journalisme ; cf. sa *8ème Circulaire annuelle* : « Les vrais positivistes s'abstiennent d'employer activement et même d'alimenter passivement une institution radicalement anarchique [le journalisme] dont ils apprécient les ravages intellectuels et moraux, en s'efforçant d'en délivrer l'Occident ».

76. E. Sémerie a publié sa revue à partir du 16 avril 1872 sous le titre *La Politique Positive. Revue Occidentale*, paraissant le premier et le 10 de chaque mois. Elle cessa de paraître le 15 juillet 1873.

supérieur fut situé 10 rue Monsieur-le-Prince. Pour justifier cette nouvelle infraction aux prescriptions de Comte, Laffitte, comme d'habitude, observe Lemos, avait trouvé de bonnes raisons.

> « Est-il possible d'avoir pour cela un personnel complet ? Je ne le crois pas, disait-il, il suffit que nous marquions dans notre enseignement les termes essentiels de la série encyclopédique et que, sous ma direction, chaque cours soit fait d'une manière compétente, instruisant le public et préparant pour le pouvoir spirituel de dignes coopérateurs. Si nous attendions l'époque où tout devrait être fait d'une manière absolument systématique, nous attendrions indéfiniment et serions placés dans un véritable cercle vicieux. Sous prétexte d'attendre le moment de faire complètement, nous ne ferions rien. Il ne faut sans doute violer aucune règle, mais on peut faire sur une petite échelle ce que le défaut de ressources et notre personnel trop peu nombreux ne nous permettent pas de faire encore sur une grande échelle »[80].

Une fois de plus, note Lemos, Laffitte passait outre aux prescriptions du Maître.

De si nombreuses infidélités ne manquèrent pas de produire un « sourd mécontentement » parmi les fidèles. Un certain nombre de positivistes français sentirent la nécessité d'imprimer à leur action un caractère plus social. Ils se tournèrent vers R. Congreve qui, depuis quelque temps, reprochait à Laffitte de négliger le culte au profit de l'enseignement. Le « Successeur d'Auguste Comte » essaya de temporiser et même de pactiser : dans la même circulaire où il annonçait la fondation d'un établissement libre d'enseignement supérieur positiviste, Laffitte laissait opportunément transparaître des préoccupations

77. « Faut-il publier une revue positiviste ? Le positivisme doit-il avoir un organe périodique ? se demande Laffitte. L'opinion d'Auguste Comte a varié à ce sujet. D'abord partisan d'une *Revue* publiée dans des conditions spéciales, il a fini par déclarer qu'il n'était pas convenable pour le positivisme de fonder une telle institution. Que devons-nous faire ? Pour nous, cette indication est décisive et nous devons absolument nous incliner devant les motifs qui l'ont inspirée. Mais tout en respectant la déclaration d'Auguste Comte, ne pouvons-nous, dans d'autres circonstances, instituer une revue d'un caractère correspondant à un autre esprit, comme à une autre destination ? Je crois effectivement que l'état normal exigera une institution absolument nécessaire au fonctionnement du pouvoir spirituel ; c'est cette institution que je voudrais préparer. Il faut à ce pouvoir, comme au pouvoir temporel, un organe spécial et officiel de ces *décisions, nominations*, etc., qui soit aussi l'organe des conseils généraux qu'il doit donner dans les diverses circonstances surgies de l'évolution successive des événements […]. En outre, ce *Journal officiel*, contiendra des *Conseils motivés*, des *projets généraux* tels qu'il convient au sacerdoce de les élaborer pour préparer l'opinion publique et aussi l'action des chefs temporels ». Laffitte, cité par Lemos, APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 66-67. – Ce « morceau », constate Lemos, est un exemple frappant de la manière de M. Laffitte : il commence par jeter dans l'esprit du lecteur l'idée favorable à son dessein, qu'Auguste Comte a varié sur cette question ; puis il avoue que le Maître s'est déclaré contre cette institution. Que faut-il faire ? Il faut respecter la volonté du Maître… ; mais il est cependant possible de passer outre : en soutenant la thèse que les circonstances ayant changé, ce qui a été condamné par Auguste Comte devient nécessaire et légitime. Pourtant, selon Lemos, les textes de Comte étaient formels : dans la *Préface* IV du *SPP*, IV, p. 9, le projet d'un tel organe périodique est considéré par Comte comme radicalement incompatible avec l'esprit et le but du positivisme.

78. Comte, *SPP*, IV, p. 432 ; *Syn. Sub.*, p. 86.

79. Laffitte, *Enseignement positiviste*, prospectus publié par Laffitte le 5 septembre 1876.

80. APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 61.

cultuelles [81]. Ces suggestions sur l'organisation du culte, estime Lemos, n'avaient pour objet que de gagner du temps devant la crise qui menaçait. En fait, Congreve avait tenté depuis longtemps des expériences cultuelles et s'était attiré les critiques de Laffitte[82].

C'est alors que, revenant sur une tentative amorcée cinq ans auparavant, Laffitte proposa la fondation d'un nouveau recueil périodique sous le titre de *Revue Occidentale*[83]. En fondant lui-même une revue, il voyait un instrument de son projet didactique. Maintenant que l'entreprise était sienne, il allait déployer de nouvelles arguties pour la légitimer.

Laffitte sacrifia donc tout à sa prétention d'instituer l'enseignement positiviste, sans chercher à remplir les conditions systématiques d'une telle entreprise. A-t-il formé un seul théoricien ? Est-il en mesure de remplir la condition encyclopédique, c'est-à-dire de faire successivement les sept cours théoriques ? Quelle est sa compétence scientifique ? Lemos lui demanda une fois une consultation sur quelques questions de chimie et sur Gerhardt : Laffitte lui répondit que, accablé de besogne, il s'occuperait de cette question pendant le mois de repos qu'il allait passer à la campagne ; mais il ne répondit jamais à la consultation. Il suffisait pourtant, assure Lemos, de répéter l'opinion d'Auguste Comte, il n'en demandait qu'une confirmation. Lemos insista : « Vous me demandez mon opinion sur Gerhardt, répondit enfin Laffitte, je n'ai jamais rien lu de lui, et je ne le connais que par le très grand cas qu'en faisait autrefois le Dr Williamson ». Lemos resta perplexe : ce n'était pas la peine d'avoir tout subordonné au point de vue intellectuel pour être si peu capable de répondre aux consultations scientifiques.

Sur le plan politique, l'action de Laffitte fut tout aussi décevante, pour ne pas dire scandaleuse. Il a ravalé la fonction spirituelle au rôle de flatterie des pouvoirs officiels. Il s'est appliqué à devenir le théoricien attitré du parti opportuniste. Sur la grande question de la séparation des deux pouvoirs, il s'est déclaré partisan résolu de Gambetta qui pourtant était nettement hostile à la séparation de l'Église et de l'État. Gambetta voulait une Église catholique officielle pour pouvoir l'asservir plus efficacement. Il voulait aussi un système d'enseignement national, c'est-à-dire privilégié. Auguste Comte n'était-il pas

81. Laffitte écrivait dans sa *Circulaire annuelle de 1877* : « Mon but serait d'instituer une sorte de préambule au culte public, qui consisterait en une réunion hebdomadaire d'une heure environ, le dimanche matin. Une partie commune et fixe se composerait de formules morales, répétées par l'assemblée sous la direction du chef religieux, et d'une partie variant chaque dimanche et composée d'une courte et simple exhortation morale, et de lectures terminées par l'énonciation de la formule sacrée du Positivisme et de quelques autres formules religieuses […]. J'ai dû d'abord proposer un tel plan afin de préparer les esprits et tendre vers une réalisation qui nécessite du reste des méditations spéciales. Une coordination aussi capitale ne peut être faite à la légère. Ces actes religieux pourront être présidés, sur délégation spéciale du Sacerdoce, par de simples aspirants ou de vrais apôtres rattachés au pouvoir spirituel ».

82. La rupture de Congreve, Audiffrent et Sémerie date de 1878. Sur la bibliographie de cette rupture, cf. APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 63-64.

83. Elle fut fondée en 1878.

partisan de l'abolition immédiate des budgets théoriques, scientifiques et métaphysique ? Or, en pleine séance de la Société positiviste, Laffitte avait répondu au Dr Robinet qu'il ne convenait pas de demander la suppression de l'enseignement officiel sous prétexte qu'à son avis cette mesure était prématurée. Enfin, et c'était le comble, d'après une lettre de J. Lagarrigue à Lemos, Laffitte était disposé à accepter le cours de sociologie que Gambetta se proposait de créer à l'École polytechnique !

Quant aux questions de politique extérieure, « planétaire » dit Lemos, l'attitude de Laffitte a été aussi déplorable que révoltante. Devant la politique coloniale de la France préconisée par le parti de Gambetta, Laffitte n'eut que complaisance avouée. On connaît pourtant la doctrine du positivisme sur ce point. Elle avait été mise en pratique en Angleterre par R. Congreve qui publia, en 1856, à l'instigation de Comte lui-même, une brochure conseillant à son pays la restitution de Gibraltar à l'Espagne. Laffitte justifia l'expédition tunisienne, ce qui ne manqua pas de soulever au sein même du groupe parisien d'ardentes discussions : on put lire alors un manifeste de Laffitte favorable à l'expédition de Tunis en invoquant des principes positivistes, tandis que, d'après les mêmes principes, quelques positivistes de Paris et de Londres publiaient des manifestes en sens contraire. Au sujet de toutes les affaires coloniales, Laffitte a laissé se consommer les pires attentats internationaux sans formuler la moindre protestation. Il n'a pas osé « élever la voix pour flétrir, au nom de la vraie science et de la morale humaine, une politique qui consiste à exploiter les populations plus faibles sous le prétexte hypocrite de les civiliser ». Qu'il s'agisse des expéditions françaises d'Indochine ou de Chine, il a toujours gardé le même silence complice.

> « Il fait semblant de respecter en groupe ce qu'il détruit en détail. De là ce développement extraordinaire de l'esprit casuistique, qui est pour ainsi dire le cachet propre de sa physionomie morale. Par ces dispositions foncièrement railleuses et sceptiques, il est un fils de Voltaire fourvoyé dans un mouvement de reconstruction religieuse. Sa robe de Pontife l'embarrasse, comme l'a dit spirituellement M. Sémerie, et on peut croire qu'il serait bien aise de pouvoir jeter le froc aux orties »[84].

Dans sa *Quatrième Circulaire annuelle* (1884) Lemos a voulu ajouter quelques pièces à charge au dossier déjà lourd du pontife infidèle. Il invoquait d'abord le propre témoignage de Comte, tel qu'il apparaît dans son *Testament*, qui venait d'être publié (1884)[85]. Deux passages des « Confessions » à Clotilde font allusion à Laffitte. Le premier exprime l'espoir que Comte avait mis dans « le plus éminent de ses jeunes disciples » :

84. APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 75.

85. *Testament d'Auguste Comte avec les documents qui s'y rapportent : pièces justificatives, prières quotidiennes, confessions annuelles, correspondance avec Madame de Vaux, publiés par ses exécuteurs testamentaires conformément à ses dernières volontés*, Paris, 1884, p. 154.

> « Bientôt après notre dernier entretien, disait-il, une heureuse correspondance m'a permis d'espérer enfin un vrai successeur dans le plus éminent de mes jeunes disciples, honoré déjà de ma confiance personnelle, et auquel je dus l'annonce spontanée de notre sainte communauté de cercueil. Quoique son énergie soit insuffisante, il réunit tellement toutes les autres conditions essentielles que je compte sur sa digne substitution, dans un milieu devenu moins hostile, où son esprit et son cœur concourent d'ailleurs à lui faire cultiver assez les seules qualités qui lui manquent »[86].

Cette « Confession » porte la date du 27 mai 1850. Dès l'année suivante Comte était revenu sur ce jugement prématuré :

> « Pendant ce même mois, j'ai dû finalement rétracter les espérances prématurées que je t'exprimais sur la future transformation de mon jeune ami en mon digne successeur. L'insuffisance que je t'annonçais dans son caractère se trouve réellement assez profonde pour lui interdire un tel avenir, malgré l'éminent concours de son cœur avec son esprit. Je crains que cette seule lacune fondamentale ne le retienne toujours parmi les apôtres vulgaires, quoiqu'il reconnaisse loyalement son manque d'énergie et peut-être de persévérance »[87].

Comme le passage de la *Politique Positive*, si controversé, est postérieur à ces deux « Confessions », Lemos estime que le texte de la *Politique* vise aussi Laffitte. « La cause est entendue et le jugement sans appel »[88].

Restait à « infliger » les démentis rendus nécessaires par la circulaire de Laffitte du 2 Moïse 96 (2 janvier 1884). Dès qu'il en eut connaissance, Lemos, on l'a vu, avait protesté avec énergie. Dans sa *Quatrième Circulaire Annuelle* (1884), il tint à démontrer qu'il était demeuré « dans les bornes de la plus stricte modération ». Avec la patience d'un exégète, il relève huit graves inexactitudes dans la partie de la circulaire de Laffitte qui traite de la rupture [89].

La discussion menaçait de s'éterniser. L'indignation lui apporta son terme naturel. « Le sophiste de bas-empire » – Laffitte – avait cru bon, le 13 juillet 1884, au cours d'une oraison funèbre en mémoire de Hadery, de reprendre la question de la succession de Comte. Son discours avait paru dans la *Revue Occidentale*. Lemos s'imposa de transcrire le passage intéressant la discussion. Il avait voulu citer le texte à l'intention de ses confrères brésiliens qui « pour des motifs systématiques » s'interdisaient la lecture du recueil de Laffitte. Celui-ci reconnaissait qu'il n'avait pas été désigné par Comte comme son successeur et se demandait s'il était vraiment possible, comme certains le soutenaient, qu'il ait été écarté par Comte lui-même, de cette haute destination. Comte avait-il prononcé sur lui des jugements défavorables ? Laffitte en dou-

86. APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 84.
87. *Testament*, p. 172.
88. APB. *4ème Circ. An.* (1884)-1886 (F), p. 7.
89. *Ibid.*, p. 8-29.

tait. Sans doute, à propos d'un *Traité de cosmographie et de mécanique* qu'il avait composé à l'usage des écoles, dans le but de gagner quelqu'argent.

> « J'avais voulu simplement, explique Laffitte, suppléer par un travail honorable à l'exiguïté de mes ressources […]. Je dois dire, ajoute-t-il, que cela ne m'est pas arrivé depuis, mais que je n'aurais éprouvé aucun scrupule à le faire si le besoin s'en était fait de nouveau sentir, car avant tout il faut vivre ».

Ce *primum vivere* scandalisa Lemos à un tel point qu'il en prit occasion pour suspendre son réquisitoire. Il en avait le souffle coupé. Laffitte était jugé. Il ne méritait que silence et mépris. L'indignation de Lemos eut l'avantage de mettre un terme à des débordements qui menaçaient de ne pouvoir prendre fin.

*

Le schisme brésilien provoqua dans la communauté positiviste mondiale un certain nombre de remous.

Richard Congreve, à la grande satisfaction du groupe brésilien, se décida à retirer l'appui matériel qu'il continuait à assurer à Laffitte en dépit de sa dissidence [90].

De son côté, le Dr G. Audiffrent, à l'occasion de la rupture de Lemos publia une *Circulaire exceptionnelle* [91]. Il y « appréciait » la situation du positivisme et proposait un programme de rénovation. Il se montrait particulièrement soucieux de la direction de l'opinion publique. Il insistait aussi sur la nécessité d'obtenir la séparation des deux pouvoirs et de réaliser la « ligue religieuse » conçue par Comte. Il condamnait toute tentative ayant pour objet de fonder dès à présent un enseignement positiviste.

Sur tous ces points, Lemos se déclara entièrement d'accord. Ses seules critiques portaient sur la réserve du Dr Audiffrent à l'égard du culte positiviste. Les besoins sont grands, observait Lemos, il faut chercher à les satisfaire, au moins dans une certaine mesure :

90. *Ibid*., p. 33-34.

91. *Circulaire exceptionnelle adressée aux vrais disciples d'Auguste Comte* par le Dr Georges Audiffrent, l'un de ses treize exécuteurs testamentaires, Paris, 1886, Lemos donne pour date de la première édition le 10 Saint Paul 96, soit le 30 mai 1884. Il donne les conclusions de la *Circulaire exceptionnelle* dans la *4ème Circ. An*. (1884)-1886 (F), p. 38-42. Lemos a répondu par un feuillet du 11 mai 1886 à la circulaire d'Audiffrent. Voir également la lettre d'Audiffrent à Lemos, datée de Marseille, 12 janvier 1886 et publiée sous le titre de *La Situation actuelle du positivisme* (2e éd. déc. 1936, Rio). En 1887, le Dr Audiffrent publiait une *Lettre à M. Miguel Lemos et à tous ceux que réunit autour de lui l'amour de l'humanité*. Dans la réponse qu'y donne Lemos – cf. APB. *7ème Circ. An*. (1887), 2e éd. 1902 (F), p. 7 – on voit poindre une critique. La crise du positivisme en France n'est pas due au milieu, mais à la carence des « individualités assez transformées pour se dévouer à cet apostolat social que la situation réclame ». Avec l'*Appel aux positivistes* d'Audiffrent (1893) ses rapports avec l'Apostolat brésilien s'envenimèrent, moins pour des questions de doctrine que de personnes (cf. la forte brochure de Teixeira Mendes *La Situation actuelle du positivisme*, Rio, avril 1895, p. 96 ; ne pas confondre avec la lettre d'Audiffrent à Lemos de 1886, publiée sous le même titre).

> « Comment rallier les familles sans leur offrir un lien cultuel quelconque, comment consacrer les phases de la vie individuelle sans que cela se résume dans une cérémonie, fût-elle la plus simple du monde ? Laisserons-nous grandir nos enfants sans leur offrir des objets d'adoration, sans lier leurs souvenirs enfantins à des manifestations extérieures de la croyance où ils ont été élevés ? Comment assurerons-nous l'adhésion des femmes et comment satisfaire leurs dispositions sentimentales ? Or ces besoins se font sentir déjà d'une manière assez intense dans la nouvelle Église. Ici, au Brésil, je le sens croître tous les jours, et je serais bien aise d'être éclairé sur ces matières par notre éminent confrère, ainsi que par tous ceux qui ont eu les mêmes questions pratiques à résoudre chez eux »[92].

S'il est urgent d'envisager de façon pratique l'organisation du culte positiviste, ce n'est pas à dire qu'on doive méconnaître toute mesure, bien au contraire :

> « Il faut procéder avec une telle prudence et un tel scrupule [93] que l'opération, très difficile déjà en elle-même, le devient plus encore à cause de la situation actuelle du Positivisme où la dispersion des groupes, par l'absence d'un digne chef commun, expose les tentatives de ce genre, soit au danger d'être dirigées par des individus tout à fait insuffisants, soit à celui d'être altérées par des préoccupations locales et spéciales »[94].

À part cette légère divergence, portant sur une question de degré plus que de principe, Lemos admettait le fond de la *Circulaire exceptionnelle* du Dr Audiffrent. Comme lui, il était persuadé de l'importance de la « prépondérance parisienne » :

> « Tant que Paris n'aura pas repris son ascendant normal, le positivisme marchera très lentement dans le monde, du moins en ce qui concerne son influence pour modifier l'opinion publique des différents pays »[95].

On doit signaler, enfin, un autre document, dû au Dr Nystrom, de Stockholm. Il s'agit d'une *Lettre familière* adressée elle aussi *à tous les vrais positivistes*. Sans qu'elle ait été directement inspirée par le schisme brésilien, elle mettait en question la direction de Laffitte et suscita une réponse de Lemos où il proclame d'une manière catégorique son inébranlable orthodoxie [96].

92. APB. *4ème Circ. An.* (1884)-1886 (F), p. 37.

93. Nous citons d'après le texte en français rédigé par Lemos. Il veut dire : « Il faut procéder avec une prudence et un scrupule d'autant plus grands que […] ».

94. *Ibid*., p. 37.

95. *Ibid*., p. 42.

96. La réponse de Lemos, du 15 janvier 1885, au Dr Nystrom, figure en appendice à la *4ème Circ. An.* (1884), p. 89-95. En note, Lemos donne des extraits de la lettre Nystrom. Celui-ci avait bien vu la solidité de la position des positivistes orthodoxes du type de Lemos : « Si le positivisme absolu est le seul juste et vrai, alors il faut regarder MM. Congreve, Audiffrent, Lemos, Lagarrigue, etc., comme les vrais directeurs du positivisme, et, en vérité, il faut avouer que ces hommes dévoués ont eu parfaitement raison dans leur demande d'une application détaillée de tous les conseils d'Auguste Comte, vu que jusqu'ici aucune déclaration formelle n'a été faite, de la part du Directeur du Positivisme ou de la totalité des positivistes, sur la non-acceptation de tous les détails de la politique d'Auguste Comte ». Cité par Lemos, *Ibid*., p. 94, note 1.

Le Dr Nystrom s'était rallié au positivisme en 1875 [97]. La Société qu'il présidait, en août 1880, adressait à Laffitte des témoignages de sympathie et d'admiration. En juin 1884, le Dr Nystrom fit un voyage à Paris. Il découvrit alors que, derrière une apparente homogénéité, les adeptes directs de Laffitte étaient loin d'être d'accord : plusieurs professaient, au sujet de la politique coloniale de la France, en particulier, des opinions absolument opposées à celle de Laffitte.

> « Je pouvais d'autant moins soupçonner une telle différence que j'avais lu dans le procès-verbal publié à l'occasion de l'affaire Lemos, des expressions de sympathie et des affirmations d'adhésion qui excluaient toute pensée de dissidence et d'opposition. Ce procès-verbal m'avait convaincu que, plus que jamais, M. Laffitte et la grande majorité des positivistes français et anglais était indissolublement unis. Avec cette opinion j'arrivais à Paris, je me rendis au centre sacré du positivisme pour me reposer, me fortifier et être éclairé par des positivistes plus savants que moi. Mais quel repos et quel éclaircissement ! Bientôt, je me trouvais plongé dans la triste découverte que mes confrères à Paris étaient non seulement divisés quant à la politique coloniale de la France, mais radicalement séparés les uns des autres par des sentiments aigris et haineux »[98].

En découvrant cette situation alarmante, le Dr Nystrom eut l'idée d'adresser à tous les positivistes un appel où il leur proposait une marche à suivre pour mettre la doctrine à l'abri des jugements arbitraires et subjectifs des chefs éventuels. Il suffisait pour cela d'établir, auprès du Directeur du Positivisme, un Comité religieux. De plus, dans chaque Société positiviste serait constitué un Comité des anciens. Ces deux corps seraient purement consultatifs. Au cas où le Directeur du Positivisme et le Comité religieux ne réussiraient pas à établir l'unité de direction et de doctrine, ils seraient obligés de convoquer un Congrès positiviste qui aurait à décider de la manière dont la direction centrale du positivisme serait organisée. Ce Congrès se mettrait d'accord sur les grands principes du positivisme que chaque membre des Sociétés positivistes serait tenu d'accepter. Il indiquerait clairement ce qui, dans les œuvres de Comte, pourrait être mis de côté ou ce dont l'acceptation pourrait rester facultative.

On devine comment cette proposition fut reçue par Lemos. On trouvera sa réponse en appendice de la *Quatrième circulaire* [99]. Elle est catégorique :

> « Nous refusons absolument notre assentiment à la prétention d'introduire le libre examen dans le positivisme. Nous acceptons *tout*, sans réserve et sans choix, et nous ne pouvons admettre aucun projet d'organisation positiviste sans la reconnaissance préalable de cette base : *entière fidélité au Maître*. Hors de là, point de salut, c'est-à-dire point d'unité individuelle, ni collective. Nous pensons que

97. Sur le Dr Nystrom, voir P. H. Grüber, *Le Positivisme depuis la mort d'Auguste Comte*, p. 101-107.

98. Cité par Lemos, APB. *4ème Circ. An.*, p. 92, note 1.

99. *Ibid.*, Appendice A, p. 89-95.

> même sous le rapport de certaines conceptions hardies qui peuvent d'abord nous étonner et éveiller chez nous des répugnances, il est plus simple, plus digne et plus vrai de croire plutôt que c'est notre orgueil, notre insuffisance mentale ou morale, nos préjugés révolutionnaires ou scientifiques (car il y en a aussi de cette espèce) qui nous empêchent d'y voir clair, que de prétendre, par une contradiction inqualifiable, que celui que nous proclamons le plus compétent des Maîtres soit tombé dans des aberrations inexplicables, que celui qui a fondé la *science sociale* fût incapable de prévoir *scientifiquement* l'avenir »[100].

À propos de l'utopie de la Vierge-Mère, le Dr Nystrom avait cru pouvoir faire preuve d'un certain libéralisme. Il l'eut volontiers considéré comme un de ces détails qu'on pourrait cataloguer comme croyance pieuse, mais facultative.

> « Comment, s'exclame Lemos, vous vous dites positiviste, vous vous adressez 'aux vrais positivistes' et vous osez parler de la sorte d'une conception d'Auguste Comte. Vous osez écrire à vos confrères que notre Maître a été là, victime d'une *aberration regrettable*, et vous n'hésitez pas à dire que vouloir soutenir une telle conception, c'est *amener infailliblement la chute du positivisme auprès de tout* homme sensé » […] « Non seulement nous acceptons comme scientifique la détermination de l'*avenir social* opérée par Auguste Comte, non seulement nous acceptons de même sa *théorie du présent*, mais nous n'avons jamais hésité sur la conception sublime qui semble tant vous dérouter. Nous n'avons jamais omis ce *résumé synthétique notre religion* (c'est A. Comte lui-même qui l'appelle ainsi) dans les expositions orales de notre doctrine »[101].

Discuter, choisir, raisonner sur la croyance a un nom dans l'histoire des religions : c'est l'hérésie et le libre examen. Lemos l'a bien compris et n'hésite pas à voir dans l'attitude du Dr Nystrom une déviation caractérisée : « Vous voyez par là combien nous sommes peu disposés à laisser introduire dans notre religion l'*esprit protestant* et parlementaire, car, au fond, c'est à cela qu'aboutit votre proposition »[102]. On ne peut échapper à la logique du libre examen sans avoir recours à l'infaillibilité. Lemos n'a peur ni du mot, ni de la chose.

> « Ainsi donc nous ne pouvons accepter aucune entente systématique sans qu'on admette d'abord l'*infaillibilité positive* du Fondateur de notre religion. Nous n'avons plus peur des mots et il suffira de relire un de Maistre pour comprendre notre pensée »[103].

Tout le plan du Dr Nystrom pèche par la base, car il accepte la reconnaissance de Laffitte, le prétendu Directeur central du positivisme. Or, le procès de cet imposteur n'est plus à faire. Une seule voie reste ouverte, celle-là même pré-

100. *Ibid*., p. 90.

101. *Ibid*., p. 91.

102. *Ibid*., p. 91-92. Cf. la lettre de J. Lagarrigue « À Monsieur le docteur Anton Nystrom, à Stockholm » du 6 fév. 1885, dans *Le Positivisme et la Vierge-Mère*, Santiago, 1885, p. 17-24.

103. *Ibid*., p. 92.

vue par le Maître qui a explicitement dit qu'au cas où il viendrait à disparaître sans avoir pu trouver de successeur, le positivisme « se développerait mieux d'après les dignes efforts de ses libres disciples que sous un chef insuffisant ».

Le groupe parisien doit donc se délivrer de la suprématie funeste de Laffitte. Il se développera normalement en attendant l'avènement d'un digne chef spirituel. La Société Positiviste de Paris doit reprendre son véritable caractère. L'Exécution Testamentaire pourra, parallèlement, poursuivre sa tâche sans inconvénient avec le concours de tous les vrais positivistes. En dehors d'une entière fidélité à la doctrine du Maître, il n'y a point de salut ni de science. Animé d'un nouveau messianisme le positivisme doit attendre patiemment que surgisse dans son sein l'homme providentiel, le digne continuateur du Maître, seul capable d'apporter l'unité dans la vérité. La certitude de la parousie subjective doit s'appuyer sur une foi totale et inébranlable.

De l'épreuve du schisme, l'Apostolat brésilien sort meurtri, mais triomphant. Bienheureuse meurtrissure qui apporte avec elle la révélation de ce qui était perdu et a pu être sauvé.

Chapitre 3

La vie religieuse et militante des purs

L'année du schisme a donné à l'Apostolat son caractère définitif [1]. Désormais, sa vocation s'exprime tout entière dans un vœu d'absolue fidélité. L'imitation du Maître, comme celle dont il faisait sa lecture quotidienne, ne se réduit pas à une répétition verbale. Elle n'a de sens que dans l'action. Au gré des occasions de l'histoire – petite ou grande – les positivistes brésiliens ne cesseront « d'intervenir » jusqu'au jour où l'événement les comblera, sans plus d'égard pour leurs prévisions que pour leurs possibilités. Entre la *prise de conscience* par l'épreuve du schisme et la *crise de conscience* par l'épreuve du succès temporel, s'étend une période de six ans dont la seule unité doit être cherchée dans l'ardeur du combat et la vigilance de la fidélité.

*

Lemos ne se dissimulait pas les problèmes qu'entraînait pour les positivistes brésiliens sa démission d'Aspirant au Sacerdoce de l'Humanité. Nommé par Laffitte, il avait cru s'insérer, à titre modeste mais réel, dans cette sorte de succession apostolique qui, du Saint Fondateur, se prolongeait jusqu'aux plus humbles des membres du Sacerdoce. L'imposture de Laffitte rompait la continuité de la chaîne. Lemos n'était plus qu'un simple président de société. Il avait un sens trop aigu de l'Église pour ne pas sentir que l'Apostolat pâtirait d'avoir à sa tête un chef dont l'autorité spirituelle pouvait paraître n'émaner que de ses coreligionnaires. Cette situation n'était qu'un pis-aller. Pour en prévenir les dangers, il était nécessaire de ne jamais perdre de vue les circonstances dont elle était issue. La solitude apostolique était la rançon d'une fidélité qui devait être absolue pour justifier l'isolement provisoire des purs. De plus,

1. Voir le jugement de Lemos sur l'année 1883, APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 102-106 ; sur la diminution du nombre de souscripteurs en 1883, cf. *Ibid.*, p. 109-110.

et surtout, il était urgent aussi que surgisse à Paris un groupe régénéré, véritablement fidèle à la vocation du positivisme.

Les difficultés spirituelles qui préoccupaient Lemos étaient liées à des embarras matériels. Depuis qu'il s'était démis de son titre d'Aspirant au Sacerdoce, il considérait qu'il devait renoncer à tout subside. La modeste indemnité dont il bénéficiait avait été instituée avec l'approbation de Laffitte. Lemos estima, non sans dignité, qu'en se séparant de Laffitte, il devrait abandonner tout ce qu'il devait à son illusoire consécration. Mais la renonciation au subside le plaça devant de graves problèmes matériels. Il dut chercher un emploi suffisamment rémunérateur pour subvenir aux besoins des siens et s'attendre à devoir subordonner, dans une certaine mesure, ses fonctions spirituelles à ses obligations temporelles. Cependant, certaines compensations ne devaient pas être sous-estimées. En prenant un emploi, Lemos se plaçait dans des conditions moins défavorables à l'égard des préjugés d'un public qui ne pouvait comprendre aisément qu'une fonction spirituelle puisse être associée à un subside. De plus, les crédits laissés disponibles par la suppression du subside allaient permettre de combler un déficit déjà lourd[2].

Par principe, Lemos écarta toute situation directement liée à la politique, à l'enseignement officiel et au journalisme. Restaient le commerce et l'industrie.

> « J'eus bien vite reconnu que ma liberté philosophique serait dangereusement menacée par des patrons placés uniquement au point de vue individuel et remplis de préjugés contre quiconque se montre disposé à mettre la morale au-dessus du profit »[3].

Après de longs détours, Lemos jugea que la meilleure façon d'assurer son indépendance intellectuelle, c'était d'être fonctionnaire.

> « J'ai donc vu […] que le patron le plus digne et le plus libéral, celui qui me laisserait une entière indépendance philosophique, pourvu que je me contentasse, comme c'était du reste mon devoir, d'un humble poste sans caractère politique et sans apparat officiel, c'était le gouvernement de mon pays »[4].

Lemos décida donc de se présenter au concours ouvert pour la place de secrétaire de la Bibliothèque nationale. Il fut classé au premier rang par le Jury et nommé par Décret Impérial du 28 octobre 1884.

Lemos s'est félicité de cette solution qu'il prend soin de justifier doctrinalement.

> « La fonction est utile et concerne une institution normale, d'une utilité incontestable, malgré les vices actuels qui nécessiteront plus tard, comme l'a établi

2. Voir APB. *4ème Circ. An.* (1884)-1886 (F), p. 104-106. Sur la situation financière du Centre, cf. *Ibid.*, p. 108-111. Le déficit était en partie dû au fait que Lemos avait détruit les exemplaires des *Leçons de calcul arithmétique* de Pierre Laffitte, rédigées par Jeannolle. Il fallait cependant payer la note de l'imprimeur Lombaerts.

3. APB. *4ème Circ. An.* (1884)-1886 (F), p. 78.

4. *Ibid.*, p. 78.

> Auguste Comte, une épuration complète, afin de détruire, après en avoir extrait les documents historiques, l'énorme fatras de publications inutiles et pernicieuses »[5].

D'autre part, le traitement alloué aux fonctions de secrétaire ne dépasse pas le taux du subside positiviste auquel a renoncé Lemos. Ensuite, la place a été pourvue par concours public, mode de recrutement pour les postes subalternes de l'administration, d'après la *Politique positive*[6]. Et les fonctions de secrétaire, purement matérielles, n'altèrent en rien l'indépendance philosophique du titulaire : elles ne l'occupent que six heures par jour et laisse des loisirs pour les devoirs de Directeur du positivisme.

La validité du concours de Lemos fut naturellement contestée. Une demande d'annulation fut présentée au ministère de l'Empire par un groupe d'ennemis du positivisme. Ce genre d'incident habituel donna à Lemos l'occasion de répondre par un mémoire au ministre de l'Empire[7]. Bien que l'essentiel de ce texte ait pour objet de réfuter les considérants de la demande d'annulation, le positivisme de l'auteur transparaît dans la conclusion : Lemos a été attaqué par un journaliste, candidat malheureux au même concours ; or, il est « l'apôtre d'une doctrine qui condamne l'industrie journalistique en mettant en évidence les vices radicaux de cette profession bâtarde et en démontrant l'incompétence mentale et morale de ceux qui l'exercent systématiquement »[8].

L'année suivante le même problème se posait pour Teixeira Mendes. Ses convictions, comme pour Lemos, lui imposèrent de renoncer à toute place « pédantocratique ». Il chercha donc un emploi dans l'industrie, mais constata bientôt son incompatibilité avec l'état des mœurs industrielles. Il voulut trouver une situation en province, mais Lemos insista pour qu'il restât à Rio : la propagande du positivisme l'exigeait. Il proposa en sa faveur un subside apostolique de 50 milreis par mois. Teixeira Mendes y renonça pour aider à payer une facture de livres envoyés par le Fonds typographique de Paris[9]. Lemos lui conseilla vivement de concourir pour un emploi de fonctionnaire. Teixeira Mendes obtint, par concours, un poste subalterne au ministère des Travaux publics (7 avril 1885). Mais l'insuffisance des appointements l'obligeait à donner des leçons de mathématiques et il lui restait peu de temps pour l'Apostolat. D'autre part, en donnant des leçons, Teixeira Mendes était amené « à répandre

5. *Ibid*., p. 90.

6. Comte, *SPP*, IV, p. 426.

7. *O Concurso para o logar de Secretario da Bibliotheca nacional. Memorial que A. S. Ex. o Sr. Ministro do Imperio dirigio Miguel Lemos, candidato classificado em primeiro logar*, Rio, 15 oct. 1884, p. 7.

8. *Ibid*., p. 6.

9. La renonciation de Teixeira Mendes au subside est située *après* le concours des Travaux publics dans APB. *5ème Circ. An*. (1885)-1887 (F), p. 30. En réalité, elle eut lieu avant : cf. rectification in APB. *6ème Circ. An*. (1886), 2e éd. 1936 (F), p. 17.

des vues partielles d'Auguste Comte dont les pédants et aspirants aux carrières pédantocratiques s'emparaient pour rajeunir l'exploitation de leur domaine épuisé »[10]. Il sollicite alors, par concours, un poste au ministère de l'Intérieur de l'Empire. Reçu premier, il se vit préférer le troisième par le Ministre. Il conserva donc son poste aux Travaux publics. Lemos décida de lui maintenir la jouissance du subside apostolique qu'il lui avait attribué.

*

Une des plus curieuses interventions de l'année du schisme fut celle que suscitèrent certaines mesures d'hygiène préconisées en moment où sévissait à Rio la fièvre jaune. Un professeur de chimie de la Faculté de médecine, le docteur Freire, avait émis l'opinion que, pour combattre la fièvre jaune, il était absolument indispensable d'éloigner les cimetières du centre de la ville et de pratiquer la crémation des cadavres. Les avis du docteur Freire avaient d'autant plus d'autorité qu'il avait été chargé par le gouvernement d'étudier les causes de la terrible maladie et de proposer des mesures préventives. Il affirmait avoir découvert le microbe de la fièvre jaune dans le sang et les humeurs des malades. Sous l'influence de Pasteur, le « parasitisme » était en faveur, explique Lemos. Le professeur Freire réussit à convaincre ses collègues de la Faculté de médecine de l'origine microbienne de la fièvre jaune et publia, en français, le résultat de sa découverte. Il avait baptisé son microbe le *cryptococus xantogenicus.* Autour du microbe s'institua une violente polémique entre ses partisans et ses adversaires. Les positivistes penchaient du côté des adversaires, mais ils n'avaient pas encore jugé opportun de prendre nettement parti et d'engager la doctrine sur le cas du *cryptococus*. Lors de l'épidémie de 1883, le gouvernement chargea officiellement le professeur Freire de poursuivre ses recherches. Quelques jours après qu'il eut été chargé de cette haute mission scientifique, le savant microbiologiste communiqua à la presse qu'il venait de faire une constatation de la plus haute importance. Il avait trouvé des *cryptococi xantogenici* dans une poignée de terre recueillie auprès de la sépulture d'un malade qui avait succombé à la fièvre jaune un an auparavant. Le professeur concluait qu'il importait de prendre immédiatement de mesures énergiques : éloigner les cimetières des villes et adopter la crémation des cadavres.

Les positivistes estimèrent qu'ils devaient intervenir. Ils se proposèrent, comme d'habitude, « d'éclairer le public » et prétendirent s'opposer énergiquement à ce que des mesures, théoriquement si graves et préconisées avec tant de légèreté, puissent être effectivement mises en application. Teixeira de Souza ouvrit le feu par l'article sur « les prétentions parasitaires » du professeur Freire. Miguel Lemos le suivit, en traduisant et en publiant dans le *Jornal do*

10. APB. *5ème Circ. An*. (1885)-1887 (F), p. 30.

Comércio une brochure positiviste parue à Paris sous le titre *Les Cimetières sont-ils des foyers d'infection ?* Ces deux publications avaient pour objet de neutraliser « les prédications subversives des microbistes ». Sur ces entrefaites, le Ministre, entiché du docteur Freire, ordonna la construction d'un appareil de crémation destiné à incinérer seulement les cadavres des malades qui succomberaient à l'hôpital de Jurujuba, où étaient soignés les indigents. Les positivistes protestèrent avec véhémence contre cet « arbitraire révoltant » qui faisait porter obligatoirement une mesure, injustifiable par elle-même, sur ceux que leur détresse matérielle contraignait d'aller mourir à l'hôpital.

Quelques jours après, le *Journal Officiel* reproduisait un article d'une revue française favorable au système de la crémation. Lemos revint à la charge, dans la presse, en contestant l'argumentation. Fort heureusement, l'instabilité politique vint, une fois de plus, pacifier les esprits et ajourner le partage des doctrines. Avant même que la construction du four crématoire fût commencée, les vicissitudes du système parlementaire entraînèrent le départ du ministre novateur. Le danger immédiat était écarté, mais les positivistes étaient fiers d'avoir pris une position de combat en face des « illusions pédantocratiques » et des fâcheux abus du pouvoir temporel. Et surtout, ils se flattèrent d'avoir rappelé le respect dû aux morts et à leur culte[11].

*

S'il est permis d'estimer que le *cryptococus xantogenicus* du professeur Freire est peu digne d'une intervention si violente, il faut reconnaître que les positivistes brésiliens réservaient leurs efforts pour une question dont l'intérêt humain n'est pas contestable : l'esclavage. Entre l'année du schisme (1883) et celle de la République (1889), le grand événement social est sans contredit l'abolition en 1888. Il importe de relever les principales occasions où l'Apostolat s'efforça d'agir sur l'opinion pour hâter l'émancipation radicale.

Un ministre ayant présenté à la Chambre des députés un projet jugé très insuffisant par les positivistes, ceux-ci protestèrent avec une rare véhémence contre l'impuissance du système parlementaire, absolument incapable, à leurs yeux, de mener à bien la moindre réforme[12]. Le problème de l'esclavage doit être tranché par voie dictatoriale. Les formes constitutionnelles ne servent qu'à rendre possible les manœuvres des « médiocrités intrigantes » comme disait

11. APB. *3ème Circ. An*. (1883)-1885 (F), p. 92-96.

12. Cf. *Ibid*., p. 96-98. La *3ème Circ. An*. de l'Apostolat ne donne que quelques extraits de la protestation de 1883. Elle a été reproduite *in extenso* dans la brochure de Lemos, *O Positivismo e a escravidão moderna* (1884), Appendice 3, p. 57-61 sous le titre de « A incorporação do proletariado escravo e o recente projeto do governo », 5 avril 1883, et publié dans le *Jornal do Comércio* de Rio le 7 août 1883. La protestation a été éditée en feuillets, sans doute par les soins d'Anibal Falcão à Recife en 1883, sous le titre de *A Incorporação do proletariado escravo. Protesta da Sociedade positivista do Rio de Janeiro*.

Auguste Comte. Pendant ce temps, la direction de l'État demeure sans responsabilité effective.

> « Ce n'est donc pas seulement en nous soumettant servilement à un mécanisme condamné par la sociologie en tant que contraire à l'influence réelle de l'opinion et à l'indispensable action gouvernementale que nous autres, abolitionnistes, c'est-à-dire tout le pays moins une poignée de maîtres, obtiendrons la réparation de la plus monstrueuse des anomalies suscitées par la transition révolutionnaire […]. Fermons donc l'oreille à toutes les clameurs de l'égoïsme et à tous les sophismes à l'aide desquels l'intérêt personnel essaie d'entraver les élans de notre patriotisme et demandons au chef de l'État un décret abolitionniste »[13].

Ici encore, le jeu naturel de l'instabilité ministérielle vint apporter une solution provisoire. Le ministre responsable fut emporté dans la tourmente d'un changement gouvernemental.

Le 6 juin 1884, le nouveau ministère, présidé par le sénateur Souza Dantas, faisait de la solution graduelle du problème esclavagiste le point essentiel de son programme. Les positivistes ne purent que s'en réjouir. C'était, comme dit Lemos, « mettre le gouvernement dans sa situation normale de directeur du mouvement social ». L'empereur Pedro II paraissait décidé à appuyer le sénateur. La résistance venait du Parlement.

> « Spectacle imposant, observait Lemos, et trop vu aujourd'hui, du progrès servi et dirigé par les détenteurs du pouvoir en dépit des clameurs et des obstacles soulevés par l'égoïsme révoltant des classes puissantes »[14].

Le sénateur Souza Dantas fut obligé de demander à l'Empereur la dissolution de la Chambre ; elle fut dissoute. Par une lettre au sénateur, les positivistes félicitèrent le gouvernement pour la fermeté de son attitude : il venait de vaincre « une coalition parlementaire aussi impure dans son origine qu'anti-patriotique dans ses fins », en obtenant la dissolution d'une Chambre « rétrograde et anarchique ». Un tel geste remplissait d'espoir les positivistes.

> « Nous saluons en vous l'aurore d'une phase sociale et politique qui doit nous conduire à l'affranchissement total du prolétariat brésilien et à l'annulation nécessaire de l'influence parlementaire, condition indispensable d'ordre et de progrès »[15].

De nouvelles élections devaient avoir lieu en novembre 1884. Pour la première fois, une grande question sociale allait être soumise au suffrage. Les positivistes auraient préféré que l'Empereur adoptât la voie dictatoriale, en réalisant la réforme par décret. Mais puisque le chef de la nation ne se décidait

13. APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 97.

14. APB. *4ème Circ. An.* (1884)-1886 (F), p. 55.

15. *A Dissolução da camara*, feuillet publié le 31 janvier 1884 par le Centre positiviste de Rio. Nous citons ici d'après le texte portugais. Il porte « prolétariat *brésilien* », alors que la *4ème Circ. An.* traduit « prolétariat *esclave* ».

pas à agir comme un véritable chef et qu'il ne pouvait se dégager des préjugés parlementaires, les positivistes se décidèrent, malgré leur répugnance, à entrer dans la lutte électorale. Quelques jours avant les élections, ils publièrent un appel[16] qui portait en épigraphe cette phrase du *Catéchisme positiviste* : « Confiance entière et pleine responsabilité, tel est le double caractère du régime positif ». Il s'agissait surtout de la « responsabilité » qu'aurait dû prendre le chef de la nation, ainsi que de la « confiance » que les citoyens doivent avoir dans un Chef qui ose prendre des initiatives « normales ».

> « Nous déplorons, disait Lemos, que le Chef de la Nation n'ait pas une entière confiance dans le prestige assuré de la dictature centrale par nos antécédents historiques et qu'il ne possède pas une vue aussi nette de la vraie politique propre à la situation moderne […][17]. Jamais une occasion aussi favorable n'a surgi pour établir la *combinaison directe du gouvernement avec le peuple* par la suppression d'un mécanisme hybride qui résume tous les inconvénients du nombre et de la concentration personnelle et locale sans en utiliser les attributs moraux et sociaux ».

Le parlementarisme résulte de « la transplantation irrationnelle d'un système spécialement propre à l'évolution anglaise », c'est-à-dire qu'il n'a aucune racine dans les pays sud-américains. Mais puisque la question doit venir devant les électeurs, il faut que ceux-ci se rendent compte que le nouveau projet représente le plus grand effort accompli par le chef de l'État pour « franchir le pas décisif qui doit le conduire à l'incorporation du prolétariat brésilien dans la société occidentale ».

> « L'avenir de la patrie se trouve indissolublement lié au sort de ce million de Brésiliens iniquement asservis. Tant qu'ils ne seront pas rendus à la liberté, le pays ne jouira pas du calme indispensable à la méditation des problèmes qu'il faut résoudre pour aboutir à la complète séparation des pouvoirs spirituel et temporel »[18].

Suivait un appel direct en faveur des candidats abolitionnistes.

Les élections eurent lieu, mais la nouvelle Chambre convoquée le 4 mars 1885 se divisa en deux groupes égaux devant la question de l'indemnisation. À la suite de manifestations populaires, elle refusa sa confiance au gouverne-

16. Cf. APB. *4ème Circ. An.* (1884)-1886 (F), p. 56-58. L'appel a été publié sous le titre *A Incorporação do proletariado escravo e as próximas eleções*, Rio, nov. 1884.

17. Les positivistes avaient adressé une lettre à l'Empereur peu avant la démission du conseiller Souza Dantas (3 mai 1885). Elle n'a été publiée qu'en 1887 dans la *5ème Circ. An.*, p. 20. « Vous êtes le Chef réel de l'État, lui disaient-ils, vous avez l'appui de l'opinion publique, non seulement du Brésil, mais de tout l'Occident. Mettez en œuvre le prestige et la prépondérance nécessaires que vos antécédents historiques vous accordent, employez cette force invincible qui résulte de l'entente si rare aujourd'hui du gouvernement avec les aspirations nationales les plus légitimes, pour dissoudre la coalition inavouable des intérêts de la cupidité représentés par la défense de l'indigne esclavage et des ambitions anti-patriotiques, mal cachées sous les convenances prétendues des partis politiques en putréfaction. Sauvez l'honneur de la Patrie et comptez sur l'appui de tous les cœurs patriotes ».

18. Cf. APB. *4ème Circ. An.* (1884)-1886 (F), p. 58.

ment le 3 mai 1885. Le sénateur Souza Dantas dut se retirer[19]. Un nouveau ministère présenté par le conseiller José Antônio Saraiva accepta le pouvoir le 6 mai 1885 dans l'espoir de faire passer un projet qui réunirait les suffrages de la majorité.

*

L'importance de la campagne abolitionniste et la part prise par l'Apostolat ne doivent pas faire oublier ses autres interventions. Elles se situent toutes dans le prolongement des principes doctrinaux dont il faut admirer la constance.

Le conseiller Maciel, ministre d'Empire, avait présenté au Parlement, le 5 mai 1884, un projet de mariage civil. Au nom de la liberté spirituelle et de la séparation des pouvoirs, les positivistes brésiliens demandaient depuis longtemps la laïcisation de l'enregistrement des naissances, des mariages et des décès. Le projet du ministre de l'Empire ne pouvait que recevoir leur approbation. Ils la firent connaître à l'intéressé par une épître doctrinale[20].

> « Le mariage, expliquait Lemos, n'est point un contrat, comme le proclame un sophisme légiste, inventé comme un moyen d'arracher la famille à la tutelle théologique. Le mariage est la sanction sociale (civile ou religieuse) de l'union fondamentale qui institue la famille »[21].

À l'appui de cette thèse, l'épître reproduisait les textes de Comte établissant la part des deux pouvoirs sociaux, civil et religieux, dans la sanction des phases essentielles de la vie privée[22]. Les deux sanctions sont indépendantes ; bien plus, la sanction religieuse suppose un plus grand nombre d'engagements que la sanction civile, mais ces derniers sont librement acceptés et ne doivent subir d'autre pression que celle de l'opinion publique. La Patrie et l'Église[23] impo-

19. Cf. José Maria Dos Santos *A Politica geral do Brasil*, p. 147-149, et du même auteur *Os Republicanos paulistas e a abolição*, p. 200-232. La chute du sénateur Dantas fut triomphante. « Il est retombé, a-t-on dit, *dans les bras du peuple* ». Les positivistes lui adressèrent une seconde lettre de félicitations ; cf. APB. *5ème Circ. An.* (1885)-1887 (F), p. 21. En 1886, il présenta au Sénat un nouveau projet d'émancipation qui lui valut un message public des positivistes : cf. APB. *6ème Circ. An.* (1886)-1887, p. 18-19, et qui a été publié en feuillets (3 p.) le 3 juin 1886. Lemos concluait ainsi : « Disciples d'une doctrine qui ne reconnaît pas dans les gouvernements des délégués des partis, mais des organes de la nation, et encore moins des émanations d'influences locales ou individuelles, nous avons confiance que nos hommes d'État, qu'ils s'appellent conservateurs ou libéraux, ne tarderont pas à obéir aux exigences de l'opinion publique, non seulement du Brésil, mais de tout l'Occident » (p. 2-3).

20. *O Projeto de Casamento Civil. Carta a S. Ex. Ministro do Império*, Rio, 11 mai 1884.

21. APB. *4ème Circ. An.* (1884)-1886 (F), p. 60. L'*Avertissement* de 1887 renchérit et signale que le caractère contractuel du mariage a été abandonné pour la première fois dans un document officiel de la commission parlementaire chargée, en juillet 1885, d'examiner le projet du Conseiller Maciel. Lemos estime que l'influence positiviste ne fut pas étrangère à cette nouvelle position juridique.

22. Comte, *SPP*, IV, p. 121-123.

23. Lemos donne au terme d'Église un sens très large, qui inclut l'Apostolat positiviste.

sent au mariage des conditions et des obligations chaque jour plus nombreuses. Le projet du ministre de l'Empire en est une preuve. Il reconnaît l'indissolubilité du lien conjugal. Il établit des empêchements au mariage sans prévoir d'exceptions, alors que l'autorité catholique croit encore pouvoir, dans certains cas, accorder des dispenses. Ces dispositions montrent assez combien la morale humaine est déjà en avant sur la morale théologique[24].

Il ne faut cependant pas s'abuser sur les mobiles doctrinaux des revendications positivistes au sujet du mariage civil. Si l'Apostolat réclame l'institution du mariage civil, ce n'est point en invoquant certaines considérations économiques. En effet, journalistes et politiciens, se plaçant à un point de vue vulgaire, réclamaient le mariage civil au nom des intérêts de l'immigration et, plus spécialement, pour favoriser l'établissement au Brésil des étrangers non-catholiques [25]. Fermes adversaires de toute politique d'immigration, les positivistes ne demandent pas le mariage civil pour faciliter l'installation au Brésil des non-catholiques. L'immigration n'est pas une panacée universelle, une alchimie sociale. Elle aurait pour unique conséquence la « recolonisation » du Brésil, « non plus par l'héroïque nation d'où nous provenons, mais par les éléments abâtardis des autres nationalités ».

> « Les natures nobles, les seules qui peuvent faire la grandeur d'un peuple, ne quittent leur patrie que par exception […] ; nous ne cesserons jamais de protester contre toute faveur accordée aux étrangers lorsque ces concessions entraîneront leur ingérence dans notre vie politique »[26].

Jusqu'à une époque récente, explique Lemos au ministre, l'institution du mariage civil pouvait paraître une mesure dont l'urgence ne s'imposait pas. Le mariage catholique était accepté par tous. Les libéraux voltairiens et rousseauistes se contentaient du relâchement du clergé, très disposé à ne pas demander plus que les apparences d'un catholicisme qui ne trompent personne. L'absence du mariage civil n'entraînait pour personne une persécution pour cause de religion. Aujourd'hui la situation a changé. « Les esprits cultivés abandonnent de plus en plus le déisme démoralisateur de Voltaire et de Rousseau ». Le problème se pose avec un caractère d'urgence. Les esprits métaphysiciens et sceptiques qui n'étaient pas du tout gênés par l'obligation de passer par le mariage religieux ne peuvent plus se soumettre à cette formalité, parce qu'ils tendent vers l'état positif et éprouvent le besoin d'une société religieuse qui ne peut plus être celle de l'Église catholique. Il s'ensuit que

> « l'absence du mariage civil, ainsi que des institutions connexes […], conduit à une véritable oppression par les diverses religions théologiques et plus spéciale-

24. APB. *4ème Circ. An.* (1884)-1886 (F), p. 62.

25. L'avertissement de la deuxième édition (1887) de la lettre au ministre insiste sur ce point.

26. APB. *4ème Circ. An.* (1884)-1886 (F), p. 63. Allusion au projet de loi, approuvé par le conseiller Maciel, tendant à donner aux étrangers résidant au Brésil le droit de faire partie des Chambres municipales.

> ment par le clergé catholique, soutenu par l'État. […] Il est urgent que la patrie sanctionne l'association domestique indépendamment des croyances religieuses de chaque citoyen ». « Le projet du ministre de l'Empire mérite donc l'approbation des cœurs patriotes et des esprits émancipés des préjugés théologiques et révolutionnaires »[27].

Sur quelques points de détail, les positivistes formulaient des réserves. D'abord, la simple puberté ne saurait suffire pour déterminer l'aptitude au mariage. En effet, Auguste Comte conseille que la loi exige pour la femme dix-neuf ans au minimum et pour l'homme, le consentement paternel jusqu'à l'âge de 28 ans [28]. De plus, les empêchements de parenté, prévus par le projet, sont insuffisants, si on apprécie le mariage au point de vue politique et social. En effet, le législateur doit favoriser l'établissement des liens domestiques tout en évitant la consolidation de l'égoïsme familial. Pour que ce double but soit atteint, il faut mettre un obstacle à la superfétation des liens domestiques en interdisant le mariage entre les familles déjà étroitement liées par la parenté. Il faut aussi que l'homme soit soumis à un nombre aussi grand que possible d'influences féminines, pures de toute stimulation égoïste. La parenté par consanguinité et par affinité doit constituer un empêchement légal jusqu'au quatrième degré au moins. Par ailleurs, les positivistes protestaient contre le fait que le projet du ministre de l'Empire introduisait, au sujet de l'adultère, une distinction dégradante, selon qu'il est commis par l'homme ou par la femme. La loi ne doit sanctionner que les immoralités, sans exception de personne. Enfin, dans le cas de condamnation à la prison perpétuelle de l'un des époux, le divorce semble devoir être autorisé. C'est la seule exception admissible[29].

Le ministre de l'Empire, auteur du projet, faisait partie du gouvernement qui dut se retirer devant celui du sénateur Souza Dantas. Celui-ci fit porter tous ses efforts sur la question de l'esclavage. Le projet relatif au mariage civil ne put être discuté à la Chambre [30].

La campagne positiviste pour l'institution du mariage civil s'adressa de préférence aux hommes politiques au pouvoir, susceptibles, par leur action gouvernementale, d'appuyer des mesures favorables au plein exercice de la liberté spirituelle. L'attitude de l'Église catholique à l'égard de l'Apostolat était cependant loin d'être sans intérêt pour Lemos et ses amis. Une décision de l'évêque d'Olinda, José Pereira da Silva Barros, fournit à Lemos une excellente occasion de proclamer une fois de plus le caractère essentiellement reli-

27. *Ibid*., p. 63-64.

28. Comte, *SPP*, IV, p. 303.

29. C'est l'exception ouverte par le cas de Clotilde de Vaux.

30. Le post-scriptum de l'*Avertissement* de 1887 signale que le registre civil des naissances, des mariages et des décès vient d'être voté par le Sénat. Reste à compléter ces conquêtes par la sécularisation des cimetières et le mariage civil. Lemos tient à préciser que sa campagne pour le mariage civil n'est en aucune façon inspirée par un sentiment de haine à l'égard du catholicisme.

gieux de l'adhésion au positivisme et l'urgence d'une législation instituant le mariage civil[31]. Un positiviste de Pernambouc, Francisco Peixoto de Lacerda Werneck, avait demandé à l'évêque d'Olinda de vouloir bien considérer son union avec une catholique comme un mariage mixte. L'évêque accepta. La portée de cette décision n'échappa pas à Lemos. D'abord elle différait entièrement de la position de l'évêque de Rio de Janeiro qui s'était refusé, en 1882, à consacrer le mariage de Teixeira Mendes [32]. Il était avantageux pour les positivistes de souligner les flottements de la politique ecclésiastique à leur endroit. Surtout, en assimilant le mariage de Francisco Peixoto de Lacerda Werneck à un mariage mixte, l'évêque d'Olinda reconnaissait au positivisme le caractère d'une religion. Cette conséquence implicite était capitale pour l'Apostolat qui, depuis 1881, se présentait comme une Église. En recourant à une dispense *cultus disparitas,* l'évêque d'Olinda avait trouvé une solution de bon sens qui pouvait constituer un précédent précieux tant que le mariage civil ne serait pas juridiquement institué. Enfin, quelle prestigieuse confirmation pour l'Apostolat que d'être canoniquement promu à la dignité de religion confessionnelle, même hérétique, par une haute autorité du clergé romain.

Miguel Lemos tint à remercier le prélat. Il ne lui cacha pas que les positivistes étaient partisans d'une rigoureuse séparation de l'Église et de l'État, mais il ajouta que la procédure du mariage mixte devrait continuer à être appliquée, même dans l'hypothèse d'une séparation de l'Église et de l'État, chaque fois qu'un conjoint serait catholique et l'autre positiviste. Miguel Lemos ajoutait discrètement que le recours à la procédure des mariages mixtes n'était jamais que provisoire, « jusqu'à ce que l'universelle prédominance d'une foi unique rende inutiles de semblables expédients ». La question de savoir quelle « foi unique » devait prédominer était résolue pour lui comme pour l'évêque d'Olinda. Lemos adressait, avec sa lettre, un certain nombre de publications positivistes à l'honorable prélat en assurant qu'il serait sans doute étonné de connaître la véritable attitude des positivistes envers le catholicisme, « attitude bien différente de l'hostilité révolutionnaire qui sévit partout aujourd'hui »[33].

*

Diverses questions relatives à la liberté spirituelle et à la séparation des pouvoirs furent reprises au cours de cette période, toujours à l'occasion de circonstances nouvelles. Signalons parmi les plus caractéristiques la sécularisation des cimetières, le libre exercice de la médecine, la vaccination obligatoire et ce qu'on pourrait appeler le « dirigisme » social éducatif.

31. *O Casamento mixto e os positivistas. A. S. Ex. Revma, o Sr. D. José Pereira da Silva Barros, Bispo de Olinda* , II Shakespeare de 97 (29 sept. 1885), p. 3.

32. Le mariage de Teixeira Mendes se présentait cependant d'une manière très différente : il n'épousait pas une catholique, mais une positiviste. Il ne pouvait être question de mariage mixte.

33. APB. *5ème Circ. An*. (1885)-1887 (F), p. 22.

Teixeira Mendes, au nom de ses confrères et à la demande de Lemos consacra à la première question une importante brochure [34]. Le Sénat, après avoir voté le « registre civil » des naissances, des mariages et des décès, étudiait un projet sur l'institution civile des cimetières. La majorité de la commission venait de rendre public son avis (*parecer*). Il n'était pas favorable à la sécularisation des cimetières. La commission reprochait au projet d'être contraire à la constitution parce qu'il attaquait la religion de l'État. Elle se plaçait au point de vue des intérêts de l'immigration. Enfin, elle opposait à l'organisation de cimetières civils des impossibilités d'expropriation et d'indemnisation. Teixeira Mendes examina ces objections avec beaucoup de subtilité en les faisant précéder d'un exposé doctrinal sur les antécédents historiques du culte des morts et son institution civile et normale. Sa critique porte sur les lacunes très précises que les services funéraires, monopolisés par des institutions religieuses, présentaient alors au Brésil[35]. Les positivistes ne veulent pas échapper au despotisme théologique pour retomber dans le despotisme de l'État. Ils demandent l'entière liberté spirituelle. Le pouvoir civil doit se charger seulement des fonctions administratives. La coexistence de cimetières religieux avec les cimetières civils est parfaitement légitime [36].

Le cas d'un spirite qui soignait les malades « à sa manière » et qui avait été poursuivi devant les tribunaux fournit à Lemos l'occasion d'une brochure sur le libre exercice de la médecine [37]. Le pouvoir civil est-il fondé à poursuivre un citoyen qui exerce la fonction médicale sans posséder de diplômes officiels ? Les positivistes ne le pensent pas. Qu'est-ce que garantirait l'État ? La valeur morale des médecins diplômés ? il n'est pas apte à l'apprécier et ne peut obliger personne à la reconnaître. Leur capacité intellectuelle ? elle ne pourra être garantie que par d'autres médecins diplômés, ce qui conduit à un cercle vicieux. Quel genre de compétence intellectuelle pourrait garantir l'État ? la « science » médicale est loin d'être rationalisée ; chaque médecin relève d'une école. En fait, l'ordre public n'exige en aucune façon que soit concédé aux « docteurs officiels » un privilège quelconque. Un tel privilège devient rapidement un instrument d'oppression. Il a pour seul objet réel de limiter la concurrence. Il est vain de croire que des règlements sanctionnés par la force pourront résoudre quelque problème que ce soit. Le charlatanisme

34. *A Liberdade espiritual e a secularização dos cemitérios*, Rio, 24 août 1887, p. 23.

35. Teixeira Mendes dénonce l'inconvenance de certaines coutumes funéraires brésiliennes qui n'avaient aucun rapport avec la confusion ou la séparation des deux pouvoirs, par exemple la hâte avec laquelle le mort était transporté au lieu de sépulture.

36. Cf. APB. *7ème Circ. An.* (1887)-1888 (F), p. 25. Lemos signale la brochure de Teixeira Mendes et ses protestations contre le monopole funéraire de la confrérie de la Santa Casa de Misericórdia. Le travail de Teixeira Mendes mérite un examen plus attentif, car ses développements historiques sur le culte des morts, surtout dans le christianisme sont assez personnels.

37. *A Liberdade espiritual e o exercicio da medicina*, Rio, 1887, p. 16 ; cf. APB. *7ème Circ. An.* (1887)-1888 (F), p. 24.

sévit partout avec ou sans diplômes. On ne peut en limiter les dégâts qu'en moralisant et en instruisant les masses, ce qui est lent et difficile. L'exercice d'une profession relève surtout de la conscience. L'État n'a rien à faire dans ce domaine. Il ne doit privilégier aucune des « classes théoriques » existantes. Entre le gouvernement qui commande les actes indispensables à la vie pratique et le Sacerdoce qui dirige les sentiments et les intelligences la distinction doit être radicale. Tout privilège professionnel et médical, en particulier, résulte d'un empiètement du temporel sur le spirituel. Nous verrons, par la suite, que la thèse du libre exercice de la médecine ne resta pas sur le plan théorique.

Tout privilège entraîne une forme de despotisme. On pouvait prévoir que le privilège médical ne tarderait pas à engendrer une tyrannie. Moins d'un an après la publication de l'Apostolat sur le libre exercice de la médecine s'ouvrait la campagne contre la vaccination qui devait se prolonger pendant des années avec l'appui théorique et pratique du Dr Bagueira Leal[38].

Un projet de loi tendant à instituer l'obligation de la vaccine avait été présenté à la Chambre des députés. Teixeira Mendes, au nom de l'Apostolat, opposa une vive protestation[39]. Cette intervention du pouvoir civil dans la vie privée était intolérable.

> « Quand même la rationalité et l'efficacité d'une telle mesure serait hors de contestation, le pouvoir civil n'aurait pas la compétence de l'imposer aux citoyens […]. La vaccine obligatoire est un acte aussi despotique que toutes les violences inquisitoriales, car cette obligation, pour être conséquente, doit aller jusqu'à faire vacciner de vive force tout citoyen qui s'y refuserait. Et quel argument est capable de justifier une telle monstruosité ? »[40]

En 1889 et surtout en 1903-1904, la campagne d'inspiration positiviste contre l'obligation de la vaccine, prit d'étonnantes proportions et fut l'objet d'une copieuse littérature. Son point de départ se situe dans le mouvement « pour la liberté spirituelle » qui caractérise l'action positiviste à partir de 1884. L'intervention des pouvoirs publics sur la vie personnelle des citoyens, fût-ce avec les meilleures intentions, est-elle admissible ?

En 1885, le gouvernement se proposait d'imposer aux fonctionnaires publics une retenue obligatoire sur leur traitement pour les aider à constituer eux-mêmes leur retraite ou, du moins, à y participer. Lemos et Teixeira Mendes, à titre de fonctionnaires, publièrent à ce propos quelques pages fort

38. Cf. Dr Bagueira Leal, *Notice historique sur la question de la vaccine obligatoire au Brésil*, Rio, mai 1911.

39. Teixeira Mendes, *A Liberdade espiritual e a vaccinação obrigatoria*, Rio, 1888. Une traduction française a paru de ce travail dans la revue *Le Médecin*, le 26 janvier 1903, éditée à Bruxelles.

40. Bagueira Leal, *Notice historique…*, p. 2-3.

curieuses[41]. Le principe d'une retenue obligatoire implique à leurs yeux un attentat à la liberté des individus et une atteinte à leur dignité. D'abord, ce projet institue une tutelle de l'État sur la famille, en posant le principe d'une intervention de pouvoirs temporels là où il n'a aucune autorité pour agir. L'État n'est pas l'administrateur d'un traitement qui ne lui appartient pas. On dira que ses intentions sont bonnes, puisqu'il veut contraindre ses fonctionnaires à la prévoyance et à l'économie. Mais ce sont là des vertus individuelles qui ne peuvent être imposées par la loi. Elles ne peuvent résulter que de l'éducation, c'est-à-dire, d'un ensemble d'idées, de sentiments et d'habitudes. Admettre que l'État puisse intervenir en imposant certaines vertus aux individus, ce serait tolérer des tendances communistes et admettre que l'individu n'est rien devant l'État. Il n'est pas question de nier l'État au profit de l'individu. L'intérêt individuel doit se subordonner au bien social, mais cette subordination ne peut résulter que de deux moyens : les lois civiles et les lois morales. Le premier moyen, obligatoire, doit être aussi limité que possible, le second, entièrement libre, puisqu'il s'agit de questions de confiance, porte sur un domaine beaucoup plus vaste et dépend de l'éducation. Au fur et à mesure que la civilisation progresse, la somme de devoirs moraux librement acceptés augmente, et celle des prescriptions légales diminue. L'humanité va vers une réduction maximum des interventions du pouvoir temporel dans la vie humaine. Celle-ci doit se régler, de plus en plus, sur l'influence de l'opinion. Si on admet ces principes, la retenue obligatoire constitue une véritable usurpation de l'État et un dangereux précédent, complice du joug parlementaire, soit de la pire des tyrannies. Contraindre le fonctionnaire à des retenues sous prétexte de prévoyance obligatoire constitue un attentat à l'initiative individuelle. C'est la négation de l'axiome politique selon lequel la juridiction de l'État finit là où commence l'initiative individuelle, guidée par l'opinion. Bien plus, le projet de loi incriminé est une offense à la dignité des individus, car il les suppose incapables de gérer raisonnablement leurs revenus. Ce qu'il y a de grave, c'est que le projet supprime le principe de la retraite qui demeure pourtant le seul moyen normal d'assurer aux serviteurs de l'État un honorable repos. Sous prétexte qu'il y a eu des abus dans la répartition des retraites, le gouvernement les supprimerait et organiserait la retenue obligatoire sur les traitements. S'il y a eu des abus, la faute en revient au gouvernement. Une fois de plus, on se trouve en face de cette espèce de « strabisme politique, si fréquent aujourd'hui, qui porte à chercher le remède dans la forme légale, alors qu'il doit être cherché dans la réforme morale ». En somme, le projet de loi prolonge arbitrairement « la minorité civile du citoyen », offense sa dignité civique et supprime le seul moyen normal de résoudre le problème de l'aide due aux vieux serviteurs de l'État.

41. *Breves razões contra o montepio obrigatório* por Miguel Lemos e Teixeira Mendes, 1885, p. 7.

Le dirigisme éducatif et pédagogique n'est pas plus tolérable que le dirigisme administratif. Teixeira Mendes avait fait son procès en 1882, en commençant par le haut enseignement, à prétention « universitaire ». L'enseignement primaire échappait au réquisitoire à condition qu'il ne fût pas obligatoire.

Au mois d'octobre 1885, J. Mariano de Oliveira publia à Curitiba une lettre ouverte au Président de la province du Paraná, qui venait de décréter obligatoire l'enseignement primaire[42]. Une telle mesure, expliquait-il, s'inspire du préjugé révolutionnaire d'après lequel la lecture et l'écriture doivent être nécessairement répandues dans toute la population :

> « pour les révolutionnaires, l'acquisition de ces éléments, inutile pourtant, si elle n'est jamais suivie d'aucune connaissance positive, comme il arrive dans la presque totalité de notre peuple, constitue cependant une garantie unique et suprême de moralité et de grandeur nationale ».

Il faut voir aussi, dans cette superstition de l'enseignement obligatoire, la manie d'imiter l'étranger et le désir de combattre l'influence cléricale. Pourtant le degré de civilisation ne dépend pas de la somme des connaissances que peut avoir emmagasinées la masse du peuple. La lecture et l'écriture ne sont que des moyens de perfectionnement intellectuel. Qu'importe le développement intellectuel et même industriel d'un peuple, si ses mœurs demeurent dépravées. Le vice n'est pas engendré par l'ignorance, mais par une éducation défectueuse. Il est arrivé que des individus très cultivés aient été de grands criminels. Mahomet et bien d'autres étaient des illettrés. D'ailleurs notre organisation cérébrale, révélée par Auguste Comte, montre que l'intelligence et le caractère ne sont que les ministres du sentiment. L'éducation et le sentiment sont les forces les plus puissantes de l'humanité.

Pourquoi rendre obligatoire l'enseignement, puisque le pouvoir temporel n'a pas à intervenir dans la direction des mœurs ? On condamne aujourd'hui Robespierre comme rétrograde et despotique pour avoir voulu imposer par la force le culte de l'Être Suprême, et on admettrait qu'un gouvernement, intervenant de la même façon dans le domaine moral, imposât aux esprits l'obligation d'acquérir certaines connaissances ! Depuis le Moyen Âge les limites du gouvernement temporel et spirituel sont établies. Il appartient au pouvoir spirituel, représenté par un sacerdoce, théologique ou scientifique, de veiller à la doctrine et à la réglementation des mœurs. Il revient au pouvoir temporel de faire passer dans la pratique ce que le pouvoir spirituel a établi en principe, et d'assurer aux citoyens toutes les garanties matérielles nécessaires à leur vie. C'est Luther qui a tout confondu. Et pourquoi veut-on, dans un pays aussi vaste que le Brésil, agir à coups de lois et de règlements ? Si la masse des

42. *O Ensino obrigatório*, *A. S. Ex. Sr. Presidente da Provincia por Mariano de Oliveira* Curitiba (22 oct. 1885), réédité par l'Apostolat en 1902 sous le titre de *Contra o ensino obrigatório*, avec les protestations de Lemos et de Teixeira Mendes du 13 juillet 1886 et une lettre de Lemos au ministre de l'intérieur, datée du 14 mars 1890, cf. APB. *5ème Circ. An.* (1885)-1887 (F), p. 25.

enfants ne va pas à l'école, c'est tout simplement parce qu'il n'y a pas assez d'écoles et que l'immensité du Brésil et la pauvreté de ses ressources empêchent qu'il y en ait plus. En général, les parents désirent que leurs enfants s'instruisent, mais combien préféreraient qu'ils puissent le faire à la maison sous l'assistance des mères. Ceux qui ne donnent pas d'instruction à leurs enfants agissent ainsi parce qu'ils sont dans la nécessité d'utiliser le travail des enfants. Peut-on les condamner ? Il y a bien les enfants errants et sans famille. L'assistance dont ils ont besoin est d'ordre général avant d'être d'ordre scolaire. Il y aurait un seul moyen pratique déjà proposé dans la province de Rio Grande do Sul par un positiviste, Anibal Falcão : c'est le système de « l'école ambulante ». Des hommes choisis et dévoués iraient séjourner pendant un an ou deux dans chaque localité ; ils enseigneraient les éléments au plus grand nombre de personnes possible qui, elles-mêmes, après leur départ, deviendraient des élèves-maîtres. Ainsi, pour de multiples raisons, théoriques et pratiques, « l'obligationnisme » est inacceptable.

L'année suivante, en 1886, le gouvernement nomma une commission à Rio pour présenter un nouveau projet de réforme de l'instruction publique. Cette réforme devait instituer l'enseignement obligatoire : de 7 à 14 ans pour les enfants et de 14 à 18 ans pour les adultes. Lemos et Teixeira Mendes protestèrent à leur tour contre cette « panacée universelle », grave violation de la liberté spirituelle.

L'intervention de Lemos et de Teixeira Mendes [43] est plus doctrinale que celle de J. Mariano de Oliveira. Elle invoque naturellement la liberté spirituelle, le privilège de l'autorité paternelle et les bienfaits de l'assistance maternelle. « L'État ne peut imposer des maîtres, des doctrines, pas plus qu'il ne peut imposer des prêtres et une religion »[44]. Mais les apôtres s'en prennent spécialement à un additif du projet : pourraient être exemptés de l'obligation de fréquenter les écoles publiques les enfants qui recevraient un enseignement dans les écoles particulières ou dans leur propre famille, à condition toutefois que cet enseignement soit conforme au programme officiel de l'école publique. C'est une monstruosité s'exclament les auteurs de la protestation. Si le projet devenait une loi,

> « nous préférerions subir toutes les persécutions légales, y compris la prison, que de consentir un seul moment à ce que nos enfants reçoivent un autre enseignement que celui qui mériterait l'approbation de leur mère et la nôtre. Nous nous refuserions non moins nettement à fournir des explications quelconques aux délégués du pouvoir civil, sur les matières enseignées à nos enfants et sur les méthodes employées »[45].

43. *A Obrigatoriedade e o novo projecto de reforma da Instrucção publica Protesto em tempo*, Rio, 1880, 8 pages. Cette brochure est signée à la fois par Lemos et par Teixeira Mendes. C'est la première fois que ce dernier est directement associé à une intervention de *l'Apostolat*, cf. APB. 5ème *Circ. An.* (1885)-1887 (F), p. 19-21.

44. Lemos et Teixeira Mendes, *A Obrigatoriedade ..., op. cit.*, p. 4.

45. *Ibid.*, p. 6-7.

La réforme de l'enseignement public ne suppose rien de moins que la rénovation philosophique et religieuse de la société moderne. Ce n'est pas en copiant servilement les pays étrangers, ni par une mixture d'aperçus récoltés ça et là, chez quelques publicistes à la mode et radicalement incompétents que le problème peut être résolu.

On doit reconnaître que les remarques très pertinentes de Mariano de Oliveira paraissent entièrement justifiées et que les considérations doctrinales de Lemos et Teixeira Mendes ne manquent pas de poids.

*

La défense de la liberté spirituelle exige une reconnaissance préalable des règles de la moralité élémentaire : la justice, la vérité, le respect et la vénération. D'où l'inlassable obstination de l'Apostolat à rectifier, à dénoncer les équivoques et les confusions, volontaires ou non, à mettre au point les appréciations hâtives ou tendancieuses.

Point de liberté sans justice. Or, celle-ci est constamment bafouée par les autorités officielles, quand elle n'est pas méconnue par ceux-là mêmes qui se flattent d'en prendre la défense. C'est ce que souligne Teixeira Mendes dans une lettre ouverte au conseiller Francisco de Sá [46]. Ce Sénateur avait reproché au Ministre de l'Intérieur son attitude lors d'un concours auquel s'était présenté Teixeira Mendes pour obtenir un emploi au même ministère [47]. Dans leur discussion, le sénateur avait paru admettre que, légalement, le ministre avait le droit de choisir, dans la liste des candidats reçus, celui qui lui paraissait répondre le mieux aux conditions requises sans être lié par la classification préalablement opérée. Teixeira Mendes protesta vivement contre cette interprétation. La loi, soutient-il, donne bien au ministre le droit de choisir parmi des candidats classés, mais ce droit est indissolublement lié à un devoir : celui de rectifier une injustice commise par les examinateurs ou de faire entrer dans le choix définitif des considérations de mérite moral. Dans ces deux cas, le choix du ministre doit être justifié par des considérations suffisamment probantes. Aucune disposition légale n'autorise l'arbitraire pur et simple. La loi donne seulement au ministre la possibilité d'une plus grande justice. Dans le cas considéré, il ne semble pas que le ministre ait usé correctement des recours de la loi [48]. En effet, il est indispensable que les raisons du choix puissent être

46. Teixeira Mendes, *A Nomeação para os cargos publicos. Carta ao Exc. Sr. Conselheiro Felippe Francisco de Sá, senador pelo Maranhão*, Rio (3 sept. 1887).

47. Cf. *supra*.

48. « En confiant la nomination au pouvoir exécutif, le but de la loi ne fut pas de laisser aux ministres la latitude arbitraire de satisfaire leurs inclinations et opinions personnelles, mais de leur garantir la liberté d'accomplir leur devoir en choisissant, avec une responsabilité propre, les plus compétents moralement et intellectuellement ». *Ibid*., p. 4.

connues afin que s'exerce le contrôle de la sanction morale de l'opinion. La fonction publique ne pourra être moralisée que si les chefs responsables consentent à « vivre au grand jour ». Une telle devise exige que l'équivoque ne soit jamais tolérée, même si pour la dissiper il en coûte une pénible franchise [49]. Pactiser avec elle, c'est favoriser l'imposture, celle des faux positifs qui est la plus néfaste. Nul n'a le droit de s'autoriser indûment de la religion de l'Humanité.

*

Une des interventions positivistes les plus volumineuses, si l'on peut dire, de 1887, prit la forme d'un livre [50]. Comme d'habitude, ce fut une circonstance particulière qui en fut l'occasion. Teixeira Mendes y insiste en soulignant le fait que ce ne fut point une préoccupation scientifique, ni même philosophique, qui détermina son « intervention ».

Un professeur de l'École polytechnique de Rio, « chimiste improvisé », avait publié un livre sur les théories atomistiques où il se réclamait d'Auguste Comte. Lemos pria Teixeira Mendes de dénoncer les prétentions du chimiste « pédantocrate » qui n'avait aucun droit de se réclamer d'Auguste Comte, en dépit d'une connaissance partielle de la philosophie positive.

Il y a deux espèces de faux positivistes, explique Lemos dans sa *6ème Circulaire* : ceux qui acceptent la philosophie positive en rejetant les conceptions religieuses, et ceux qui confessent hautement leur adhésion à l'ensemble de l'œuvre de Comte, tout en se croyant autorisés à soumettre cette œuvre à un triage, subordonné à leurs convenances personnelles, intellectuelles et morales. Cette attitude se présente sous bien des formes. Une des plus insidieuses consiste à soutenir qu'il faut propager, en premier lieu, la base scientifique du positivisme, et, ensuite seulement, répandre ses conceptions religieuses, quitte à en ajourner la diffusion si les esprits ne sont pas encore mûrs pour les recevoir. On nourrit ainsi le secret espoir de prolonger l'interrègne religieux, pour continuer à profiter de l'anarchie des institutions, tout en se prévalant du titre envié de positiviste. On se donne l'attitude avantageuse d'un spécialiste, « disciple » d'Auguste Comte, sans jamais avoir assimilé sincèrement l'œuvre du Maître et surtout sans être intimement disposé à conformer ses actes aux exigences de sa pensée. Auguste Comte a pourtant affirmé que, si la base scientifique était nécessaire pour asseoir la doctrine organique, l'ensemble de

49. Lemos tient cette rudesse pour indispensable à son ministère ; cf. APB. *8ème Circ. An.* (1888)-(F), p. 7 : « cette sincérité d'expression que les fermes convictions savent inspirer quand elles sont soutenues par un profond enthousiasme social ».

50. Teixeira Mendes, *La Philosophie chimique d'après Auguste Comte*. Indications générales sur la théorie positive des phénomènes de composition et de décomposition suivies d'une appréciation sommaire de l'état de la chimie, Rio, 1887, p. 251.

la doctrine pouvait être assimilé d'emblée par toute intelligence normale. Si cette assimilation était impossible, on ne comprendrait pas que Comte ait écrit le *Catéchisme positiviste*. Le Maître n'a-t-il pas enseigné que la science elle-même était un état préparatoire ? L'état définitif doit combiner la *réalité* et l'*utilité*, toujours rapportées au Grand-Être, et, dès lors, ne pouvant être dignement appréciées que d'après la synthèse totale, c'est-à-dire subjective et relative [51]. « On ne peut donc séparer l'aspect scientifique du positivisme et son couronnement religieux »[52].

Dans la préface et l'introduction de *La Philosophie chimique d'après Auguste Comte*, Teixeira Mendes insiste sur ce point :

> « Nous savons, et d'après les enseignements du Fondateur de la religion de l'Humanité, et d'après notre propre expérience, que ce ne sera pas la science qui amènera des fidèles à la nouvelle Église. Pour y entrer, il faut avoir un sincère dévouement social ou une haute sollicitude morale poussant à chercher en dehors des religions déchues, les moyens d'une reconstruction politique et privée dont l'urgence n'est que trop démontrée. Il n'y a que des hommes et des femmes dans ces conditions qui puissent être convertis. […] Toute la hiérarchie théorique ne sera pas plus efficace que le programme que nous venons d'indiquer [programme d'initiation essentiellement religieuse] parce que ce n'est pas d'une conviction sans conséquence qu'il s'agit : c'est d'une conversion »[53].

L'ardeur, que Lemos et surtout Teixeira Mendes avaient mise à dénoncer les prétentions du professeur de chimie invoquant abusivement Auguste Comte, laissait supposer qu'il s'agissait d'un adversaire de choix dont l'écrasement importait. Le livre de Teixeira Mendes comme la *7ème Circulaire* de l'Apostolat affectent, à l'égard de l'adversaire, un méprisant silence. L'identité de la victime n'apparaît que chez João Pernetta[54] : il s'agissait de Alvaro de Oliveira, ce professeur de chimie à l'École polytechnique, premier dissident du Centre positiviste et l'ami de Benjamin Constant dont il entraîna la retraite en 1882. On comprend l'insistance de Lemos et l'application de Teixeira Mendes. Il fallait démontrer aux faux positivistes, *en se plaçant sur le terrain de leur spécialité*, qu'ils ignoraient Auguste Comte et le trahissaient.

51. APB. *7ème Circ. An.* (1887)-1888 (F), p. 29. Ces dernières lignes se réfèrent à une lettre de Comte à Audiffrent, rapportée pour la première fois dans Audiffrent, *Le Positivisme de derniers temps*, Paris, 1880, p. 59-60. « Pour caractériser la positivité de nos conceptions, il faut toujours que leur réalité se combine avec leur utilité, laquelle n'est vraiment jugeable que religieusement, d'après la relation de chaque partie avec l'ensemble ».

52. APB. *7ème Circ. An.* (1887)-1888 (F), p. 29.

53. Teixeira Mendes, *La Philosophie chimique*..., Préface, p. 10. La Préface et l'Introduction synthétique (p. 1-20 et p. 1-49) sont remarquables de vigueur et de clarté. L'ouvrage a été directement écrit en français.

54. Cf. João Pernetta, *Os dois Apóstolos*, vol. I, p. 52-53 et vol. II, p. 39. Pas plus que Lemos et Mendes, l'auteur ne nomme Alvaro de Oliveira, mais il est facile de l'identifier au vol. I auquel renvoie le vol. II.

Deux ans auparavant, la même opération d'assainissement avait eu lieu, sur une moindre échelle, mais dans un même style, avec Benjamin Constant. Si nous n'y pensions pas, une note de *La Philosophie chimique* nous l'eût opportunément rappelé [55]. La qualité de l'adversaire vaut qu'on s'arrête sur l'incident. Teixeira Mendes avait appris, par un des auditeurs de son cours de mathématique synthétique, qu'un ancien étudiant et disciple de Benjamin Constant, à l'occasion d'un concours au collège Pedro II où il figurait à titre d'examinateur, avait eu l'audace de soutenir, en présence de Benjamin Constant lui-même, qu'une opinion mathématique de Comte était fausse. Bien plus, il avait ajouté, face au jury et devant un nombreux public où siégeait l'Empereur en personne, que l'erreur d'Auguste Comte avait été dénoncée et corrigée par Benjamin Constant. Très émus par ce scandale, Teixeira Mendes et ses amis demandèrent, ce même jour, une entrevue à Benjamin Constant. Ils furent reçus avec la plus grande courtoisie. Sans s'attarder à des préambules inutiles, ils exprimèrent la stupeur qu'avaient soulevée chez eux les paroles de l'examinateur prétendant corriger Auguste Comte et surtout l'usage qu'il avait fait de l'autorité de Benjamin Constant. Celui-ci avoua qu'il avait été très ennuyé de l'incident. Il leur dit combien il avait été surpris des paroles de son disciple, puis il leur exposa, avec sa simplicité habituelle, les questions qu'il s'était posées à propos de la difficulté débattue. Les visiteurs, de leur côté, lui dirent la raison pour laquelle ils estimaient qu'il n'y avait pas lieu de mettre en doute le point de vue d'Auguste Comte. Et surtout, ils soulignèrent les graves inconvénients sociaux et moraux qui pouvaient résulter de l'incident. À la fin de l'entretien, ils informèrent Benjamin Constant de leur intention de lui adresser une lettre sur le point en discussion. Puisque l'incident avait été public, cette lettre devait, elle aussi, être publique.

Il se produisit alors un malentendu. Benjamin Constant comprit que le texte de la lettre lui serait communiqué avant d'être donné à l'impression et rendu public. Teixeira Mendes et ses amis comptaient bien lui adresser une lettre ouverte par voie de publication, mais ne se croyaient pas tenus de lui en communiquer, au préalable, le texte qui parut sous la forme d'un opuscule de l'Apostolat [56]. Benjamin Constant n'en a eu connaissance qu'au moment de la

55. Cf. Teixeira Mendes, *La Philosophie chimique...,* p. 10-11. « Si l'on ne possède pas assez d'ardeur sociale pour accepter de nouveaux devoirs ou si l'on n'a pas assez d'élévation qui prédispose à leur acceptation, les instincts égoïstes réagiront sur l'intelligence et l'on deviendra aveugle. Alors, on commencera par mettre en doute toute son œuvre, y compris les plus simples réflexions mathématiques. C'est l'histoire de tous les jours ». Une note nous apprend qu'un professeur de l'École militaire de Rio s'est chargé récemment d'apporter une nouvelle confirmation à cette vérité. Il s'agit de Benjamin Constant. Ce passage de *La Philosophie chimique…* est rappelé et confirmé par Teixeira Mendes dans sa biographie de Benjamin Constant, *Esboço…,* vol. I, p. 257.

56. Teixeira Mendes, *A Propósito de um pretendido erro de Augusto Comte. Carta ao Sr. Dr Benjamin Constant Botelho de Magalhães* (25 octobre 1885). Après la proclamation de la République, les positivistes regrettèrent cet opuscule qu'ils n'ont jamais réédité. *Nossa iniciação…*, publié à la veille de la République, a été au moins aussi malencontreux.

« distribution gratuite ». Le ton de l'opuscule était fort déplaisant, et son esprit d'une rare intransigeance. La lettre ouverte de Teixeira Mendes à Benjamin Constant illustre admirablement l'orthodoxie littéraliste de l'Apostolat ; elle fait partie d'une campagne contre les ennemis de l'intérieur, les faux positivistes du Brésil, devenus d'autant plus dangereux qu'ils pouvaient intriguer en liaison avec les mystificateurs de l'extérieur sous la direction de Pierre Laffitte [57]. La *Lettre ouverte à Benjamin Constant* (1885), *La Philosophie chimique* (1887) contre l'adversaire non nommé [58] Alvaro de Oliveira, et la mise au point *Nossa iniciação no positivismo* (août 1889) appartiennent à un même mouvement de guerre préventive.

La rareté de l'opuscule contre Benjamin Constant, la personnalité de l'adversaire, l'extraordinaire raideur de l'attitude apostolique invitent à en donner quelques extraits caractéristiques.

> « Sans doute Auguste Comte a pu se tromper, mais, à votre avis, qui est en mesure, aujourd'hui, de découvrir ses erreurs, et, qui plus est, de les corriger ? Et puisqu'il s'agit d'une science qu'Auguste Comte a enseignée pendant tant d'années, soit comme professeur à l'École Polytechnique, soit à titre privé, une science déjà épuisée qui comportait seulement la révision philosophique qu'il a menée à bon terme, est-il croyable qu'il se soit trompé et que son erreur ait passé inaperçue ? Que des savants [59] vulgaires le soutiennent, cela n'est pas pour me surprendre, mais que quelqu'un ose l'affirmer en se réclamant de votre nom, voilà qui me paraît vraiment inconcevable. […] Que vous ayez eu des doutes sur la compréhension des textes du Penseur, que vous les ayez exprimés, il n'y aurait là rien d'étrange. Tous ceux qui vous ont entendu savent que vous avez toujours dit ne pas posséder une connaissance du positivisme que vous étiez encore en train d'étudier. […] Étant donné votre prestige et la vénération que je vous ai toujours vu manifester pour Auguste Comte, vous attribuer, en votre présence et dans les conditions que vous savez, la découverte et la correction d'une erreur dans les œuvres du Maître est une chose de grave conséquence. […] Vous savez qu'un des plus grands obstacles à la régénération sociale réside dans le manque de vénération et dans le débordement d'orgueil et de vanité qui caractérisent la situation moderne. Vous connaissez aussi la conspiration des savants (*scientistas*) contre le philosophe qui vient dénoncer l'immoralité et l'irrationalité de la plus grande par-

57. Cf. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço…*, vol. I, p. 154-155. L'auteur associe les tentatives de Laffitte pour constituer un groupe dissident au Brésil avec les adversaires de l'Apostolat, et l'incident Benjamin Constant.

58. La prescription de l'anonymat ne porte que sur l'auteur. Elle ne touche pas l'adversaire. Comte attaque fréquemment sans nommer et par simple allusions, parfois obscures. On n'a pu dresser un répertoire des allusions de Comte.

59. Le texte portugais porte *scientistas*. Une note nous apprend qu'il s'agit là d'un néologisme de Lemos pour différencier des vrais philosophes les gens qui cultivent les sciences positives particulières, les « spécialistes » de Comte ou « savants, proprement dits ». Le terme de *cientistas* est actuellement florissant au Brésil avec une nuance nettement laudative. On lui attribuerait volontiers une origine américaine. En fait, si l'on en croit Lemos, il a été introduit par lui avec une nuance franchement péjorative ; cf. l'Avertissement de la brochure de 1885 sur la Présentation, *Sacramento da apresentação. Discurso consecratório*, Rio, 1885, Advertência, p. 6.

> tie de leurs recherches actuelles. Vous n'ignorez pas, enfin, combien est restreint le nombre de ceux qui sont en mesure de compulser les livres qu'ils nous ont légués. Dans ces conditions, imaginez l'appui que votre nom, contre votre désir et vos intentions, est venu apporter aux adversaires d'une doctrine dont vous aviez affirmé qu'elle contenait la formule de la régénération humaine. […] Vous vous êtes demandé, et je le dis avec plaisir, si l'erreur ne serait pas due à vous-même, et vous avez ajouté que vous avez toujours formulé votre opinion dans vos cours, avec la même défiance à l'égard de vous-même. Cette réserve réduit de beaucoup la responsabilité qui vous revient dans l'imprudente exhibition de votre disciple. Mais l'incident même prouve combien il est grave de lancer des soupçons sur les grands hommes et principalement sur celui que nous reconnaissons comme Maître Suprême. Vous êtes sincère quand vous avouez vos réserves sur le fondement de votre désaccord avec Auguste Comte. Ceux qui connaissent l'œuvre colossale du Penseur comprennent, sans effort, combien il est périlleux de douter des propositions qu'il a établies, et prennent à la lettre vos déclarations sur vos doutes au sujet de vos propres doutes. Mais tout le monde n'en est pas là. La majorité de vos disciples attribue vos réserves à votre excessive modestie et la totalité du public est de leur avis. Le résultat de tout cela, c'est le mécontentement que vous m'avez manifesté de voir attribuer à vos paroles une portée plus grande qu'elles en avaient, et ce qui est le plus grave, un effondrement chez beaucoup, de la vénération due au Maître »[60].

Teixeira Mendes rappelle une circonstance qui remontait à quelques années, lorsque Miguel Lemos et lui étaient encore sous l'influence du « sophiste de l'Institut de France » – Littré – et croyaient que Comte était revenu, au cours de son évolution philosophique, à la période théologique. Ils eurent l'occasion de s'entretenir de cette question avec Benjamin Constant, déjà considéré comme un adepte de la religion de l'Humanité. Benjamin Constant leur avait dit qu'il lui semblait que Comte était effectivement retourné à l'état théologique dans la dernière partie de sa vie ; la théorie des nombres sacrés, développée dans la *Synthèse subjective,* confirmait d'après lui ce jugement. Par la suite, Benjamin Constant reconnut la valeur de cette théorie, ainsi que Lemos et Teixeira Mendes. À cette époque pourtant, elle lui avait paru « confirmer » ce qui n'était « qu'un tissu de calomnies » du fameux lexicographe. Le jugement de Benjamin Constant contribua gravement à entretenir Lemos et Teixeira Mendes dans leur aberration littréiste. Benjamin Constant ne doit-il pas s'en souvenir avec amertume ? Ceci aurait été épargné si la vénération pour le Maître, plus forte que l'hésitation de l'intelligence, lui avait fait accepter la théorie des nombres sacrés « sur la seule foi de l'incontestable autorité du Maître ». Puisque Benjamin Constant s'est déjà trompé sur ce qui lui paraissait incompréhensible, n'était-ce pas une suffisante leçon d'humilité et de soumission ? L'humanité vit de tristes heures. Beaucoup de ceux qui prêchent l'urgence d'une régénération sociale par la pensée d'Auguste Comte se

60. Teixeira Mendes, *A propósito de um pretendido erro…*, p. 4-6.

montrent infidèles à leur mission. Au lieu de concentrer leurs efforts en vue de cette régénération, « ils affichent la prétention de compléter ou de corriger une élaboration qui ne comporte aucun développement capital avant la réorganisation de la société ». Si l'on songe à la gravité des temps, on est contraint de convenir « que la profanation des œuvres d'Auguste Comte par la recherche des erreurs et des lacunes qu'elles peuvent contenir, par aventure, constitue un crime de lèse-humanité ». La science ne se *refait* pas, la science se *prolonge*, et d'un autre côté, l'importance de la science réside dans les grandes conceptions qui assurent la coordination de la vie humaine et non dans les détails secondaires. Un positiviste n'a pas le droit d'affirmer que les lacunes ou les erreurs possibles dans l'œuvre d'Auguste Comte affectent ses conceptions catégoriques [61]. Ses conceptions suffisent pour garantir l'*ordre* et assurer le *progrès*. Quel intérêt moral et social y a-t-il à découvrir les erreurs et lacunes qui, par hasard, subsistent dans cette grande œuvre ? Telle qu'elle est, ne remplit-elle pas sa destination qui est de réorganiser la société ? Il y a bien des manières d'ajourner l'adoption des pratiques positivistes. Les uns allèguent que la période de transition n'est pas terminée, les autres prétendent qu'ils connaissent mal la doctrine. Cependant, Auguste Comte n'a-t-il pas déclaré que

> « l'ascendant nécessaire des positivistes ne peut reposer que sur une vraie supériorité de cœur, d'esprit et de caractère, supposant une préparation difficile et prescrivant une conduite *personnelle, domestique et civique, toujours conforme au type normal qu'ils proclament* »[62].

Pour ceux qui se retranchent derrière une connaissance insuffisante de la doctrine, il faut rappeler que le *Catéchisme positiviste* suffit pour la pratique positiviste.

> « Quant à ceux qui se préoccupent des acquisitions théoriques, en rejetant au second plan l'action, ils devraient avoir présents à l'esprit les vers suivants de Corneille :
> Au grand jour du Seigneur sera-ce un grand refuge
> D'avoir connu de tout et la cause et l'effet ?
> Et ce qu'on aura su fléchira-t-il un juge
> Qui ne regardera que ce qu'on aura fait ?
> La vanité par là ne te doit point surprendre :
> Le savoir t'est donné pour guide à moins faillir ;
> Il te donne lui-même un plus grand compte à rendre,
> Et plus lieu de trembler que de t'enorgueillir ».

Après cet imposant préambule, Teixeira Mendes consent à s'arrêter sur la difficulté technique soulevée par Benjamin Constant : les rapports entre l'élimination et la résolution dans le calcul algébrique. Il estime qu'il y a eu une

61. *Ibid*., p. 7.
62. *Ibid*., p. 8.

équivoque de la part de Benjamin Constant et non une erreur de la part de Comte ; en réalité, l'erreur est de Benjamin Constant, même s'il est difficile de la mettre en évidence. Il s'agit d'une conception capitale sur laquelle Comte est revenu dans la *Synthèse subjective*, où il tient la question pour jugée. Une erreur, dans de telles conditions, est inadmissible. Par elles seules ces conditions constituent le meilleur critère de certitude. Dans la *Synthèse subjective* Comte a corrigé une erreur de sa *Géométrie analytique* à propos des diamètres rectilignes. Puisqu'un simple lapsus n'a pas passé inaperçu à sa propre critique, comment supposer qu'il ait pu errer sur une question capitale, plus philosophique que scientifique ? [63]

> « La compréhension des grands hommes exige souvent des efforts exceptionnels qui, loin de susciter de notre part des mouvements de révolte, ne doivent nous inspirer que des sentiments d'humilité […]. De telles considérations me paraissent suffisantes pour qu'un positiviste rejette sans plus d'examen les critiques actuellement faites à l'œuvre d'Auguste Comte […]. Mais la vénération sauvera ceux qui se confient dans le Maître, quand même il ne leur serait pas possible de réfuter directement les arguties du disciple déloyal et ingrat »[64].

Vraiment, quand on réfléchit à la gravité du moment que nous traversons,

> « on a peine à comprendre que des hommes qui se disent positivistes aient le courage de chercher dans la grande œuvre les rares bavures qui par aventure subsistent ».

Benjamin Constant fut profondément blessé par le procédé de l'Apostolat et le ton de son interprète. Il s'en plaignit amèrement en présence de ses élèves de l'École militaire et annonça une réponse. Il préféra garder le silence, mais, dans ses conversations particulières, il critiqua âprement l'attitude de Teixeira Mendes et de ses amis qui n'hésitaient pas, de leur aveu même, à imposer une entière soumission de la raison individuelle envers le dogme de la religion de l'Humanité et son suprême interprète [65]. Cet incident mit définitivement fin aux relations, jusqu'alors cordiales, que Benjamin Constant entretenait avec l'Apostolat depuis qu'il s'en était détaché. Il fallut attendre la situation exceptionnelle de 1889 pour que, sous la pression des événements, de nouveaux contacts puissent être repris.

*

Dénoncer le « faux positivisme » n'avait pas seulement pour objet la propagation du « vrai », mais d'abord d'étouffer à leur source les préjugés sur le pré-

63. *Ibid*., p. 7-8

64. *Ibid*., p. 15-16.

65. Lemos relate sommairement l'incident dans sa *5ème Circ*. *An*. (1885), p. 23-24. Pour la *première fois*, il désigne Benjamin Constant par son nom de famille, Botelho de Magalhães.

tendu fanatisme de l'Apostolat. Ces préjugés pouvaient avoir les plus graves conséquences. L'opinion, mal informée, manifestait une fâcheuse tendance à rendre responsable l'Apostolat des perturbations les plus diverses. Le cas du jeune positiviste qui, en 1885, fut atteint d'aliénation mentale, en est un exemple. L'Apostolat dut réagir et saisit l'occasion pour une importante exposition doctrinale.

Les adversaires du positivisme, avec la collaboration empressée de quelques « plumitifs », insinuèrent que la doctrine positiviste était à l'origine du dérangement cérébral dont souffrait le jeune homme. Pour parer à l'attaque, Lemos écrivit une *Lettre ouverte au Dr Eiras*, le médecin auquel avait été confié le malade[66]. Il y relatait les circonstances qui avaient précédé la crise, jusqu'au moment où la famille, sous des influences hostiles au groupe positiviste, pria Teixeira Mendes et Lemos de cesser leurs visites au malade « dans l'intérêt même de sa guérison ». Lemos sentit alors que les proches du malade en venaient à tenir le positivisme pour responsable de la maladie. Au cours de son délire, le jeune homme tenait des propos de tournure positiviste : c'était assez pour armer la calomnie.

> « Il est clair pourtant, remarquait avec raison Lemos, qu'on devient fou avec les idées que l'on a, et qu'un positiviste, en sombrant dans la folie, n'abandonne pas pour cela les idées qu'il avait acquises antérieurement à la maladie. Elles se mêlent à un degré plus ou moins fort au délire habituel et peuvent aller jusqu'à en devenir le centre, bien qu'il ait été déterminé par une cause intime et affective […]. S'ensuit-il que ces doctrines sont les causes de la catastrophe ? Personne n'oserait le soutenir […]. Je suis fermement convaincu, concluait Lemos, que si notre jeune confrère était resté plus longtemps chez moi, lorsqu'il y vint passer quelques jours, son mal n'aurait pas progressé et il serait aujourd'hui complètement rétabli »[67].

Lemos ne jugea point sa lettre suffisante, et pria son ami Teixeira Mendes d'écrire un travail plus considérable sur la question de la folie dans ses rapports avec la doctrine positiviste. C'est pourquoi, très peu de temps après, Teixeira Mendes publia un important opuscule qui résume les conceptions générales de Comte sur la psychologie normale et pathologique, augmentées de quelques commentaires et développements empruntés au Dr Audiffrent [68]. Teixeira Mendes observe dans son exposé une remarquable ordonnance. Il expose d'abord la « conception générale de l'homme dans toute sa complexité », c'est-à-dire comme dépendant du double milieu : le monde et l'humanité. Il recherche ensuite les conditions de l'équilibre mental, en partant du tableau

66. Cette lettre fut imprimée en feuillets et circula sous le titre de *Carta ao Dr Eiras*, 25 de São Paulo 97 (14 de julho de 1885).

67. *Ibid*., p. 4.

68. *A Harmonia mental, Summarias indicações acerca da teoria positiva dos estados cerebraes denominados, razão, loucura, alienação e idiotismo, segundo A. Comte* por Teixeira Mendes, Rio de Janeiro, 97 (1885). La Préface est datée du 21 juin 1885, p. 24.

des fonctions cérébrales, ce qui lui permet de préciser les notions de raison, de folie, d'aliénation mentale et d'idiotie. Il insiste sur les rapports étroits qui unissent le problème mental et le problème religieux. Il donne en passant le tableau établi par le Dr Audiffrent, des symptômes généraux et spéciaux des maladies mentales, dans leurs rapports avec le tableau cérébral de Comte. Enfin, après quelques réflexions sur le traitement approprié « aux perturbations de l'organisme humain », il conclut en indiquant le rôle des diverses phases de l'évolution historique humaine dans la prédisposition aux perturbations mentales. L'état théologico-métaphysique lui paraît être celui qui prédispose le plus l'homme à la folie, car la croyance en un monde surnaturel rend possible toutes les divagations, pousse à l'orgueil et à la vanité. Mais le péril est plus grand encore dans la phase métaphysique pure que dans la phase proprement théologique en raison des barrières que le catholicisme a su opposer aux divagations personnelles. Le protestantisme, en rompant ces barrières et en plaçant le croyant en communication directe avec la divinité, en instaurant le libre examen, a favorisé le déséquilibre mental. L'esprit révolutionnaire, déiste ou athée a aggravé cette tendance au déséquilibre, en poussant à l'extrême limite le principe critique. Les adeptes du positivisme viennent donc d'un monde en complète instabilité. La religion de l'Humanité les place soudain dans de meilleures conditions de santé morale. Mais elle ne peut les garantir de façon complète et absolue des effets funestes d'une prédisposition congénitale. Le passage d'un individu à l'état positif correspond à une véritable convalescence. Le mal est provisoirement conjuré, mais les plus grands ménagements sont encore nécessaires pour que le sujet ne retombe pas dans ses anciennes erreurs.

Partout et, spécialement, au Brésil, le positivisme se trouve dans une période de propagande. Il doit lutter à la fois contre l'indifférence et la crédulité des masses ainsi que contre la malveillance de tous ceux qui ont un intérêt quelconque à la survivance des anciennes institutions et des philosophies périmées. Beaucoup ne sont pas aptes à fournir un tel effort moral et mental. Quoi d'étonnant à ce que certains parmi les récents convertis, succombent et en viennent même à sombrer dans la folie. Quelle responsabilité peut retomber sur une doctrine dont le seul tort est de jeter une lumière, trop vive, pour quelques-uns, sur les difficultés du présent et les sacrifices qui incombent à ceux qui connaissent la vérité ? Mais, si le positivisme est vraiment la religion scientifique, il ne peut que triompher.

L'opuscule de Teixeira Mendes se terminait par une brillante et habile formule : « le secret de notre fanatisme » :

> « C'est dans la connaissance de l'histoire et dans l'unique préoccupation de travailler pour un avenir dont aucun d'entre nous n'est appelé à jouir que réside le secret de notre fanatisme ».

*

La méconnaissance du positivisme, sans aller jusqu'à l'imputation de fanatisme morbide, aboutit souvent, surtout dans le domaine politique à un fâcheux confusionnisme. Depuis le schisme de 1883, l'Apostolat s'était raidi dans un rigorisme intransigeant, soit sur le plan du dogme (dénonciation du faux positivisme), soit sur celui de la pratique (campagne anti-esclavagiste). Le problème républicain semblait perdu de vue. Il ne le fut jamais complètement. Mais il faut arriver à quelques mois de la proclamation de la République pour trouver une intervention relative à l'attitude proprement politique de l'Apostolat. On aurait tort de l'attribuer à un pressentiment de la révolution de novembre dont les positivistes de l'Apostolat n'ont jamais soupçonné l'imminence.

Le 24 mai 1889, le sénateur Silveira Martins, de la province de Rio Grande do Sul, avait prononcé au Sénat un discours où il avait été question du positivisme. Le *Journal officiel* du 25 mai en rendait compte. Il était facile de voir que les propos du sénateur manquaient de rigueur. Le jour même, Lemos rédigeait une lettre ouverte à l'adresse du sénateur riograndense [69]. Il tenait à préciser deux points : le parti républicain brésilien n'adoptait pas la philosophie d'Auguste Comte ; le sénateur Silveira Martins n'avait pas des idées très claires sur la doctrine Auguste Comte. Il est vrai, expliquait Lemos, que, après neuf ans d'efforts le positivisme a exercé une influence sur les aspirations républicaines [70]. Cette influence ira croissant jusqu'au moment où le parti républicain trouvera un chef à la hauteur des circonstances. Mais c'est une chose de reconnaître l'action du mouvement positiviste et c'en est une autre de considérer les républicains du Brésil comme des disciples d'Auguste Comte. Pour se convaincre que Silveira Martins n'a pas une idée bien claire de la politique d'A. Comte, il suffit de rapporter ses paroles : il assimile la politique de Rousseau et le radicalisme avec la politique positive. La seule chose que Silveira Martins a comprise, c'est la condamnation par Comte du régime parlementaire. Il se croit autorisé comme beaucoup d'autres à parler de « despotisme » ; il assure que Comte a présenté le Tsar comme le type de l'homme d'État. Il est vrai que Comte a porté un jugement élogieux sur le Tsar Nicolas, mais c'est en raison de ses efforts pour améliorer la situation des serfs de son immense empire : le Maître espérait que la royauté russe pourrait se transformer en dictature républicaine ; il perdit rapidement ses illusions et n'hésita pas à blâmer le Tsar de sa politique néfaste. Il importe donc de savoir

69. Voir la lettre au sénateur Silveira Martins publiée sous le titre *A S. Ex. Sr. Senador Silveira Martins*, 25 mai 1889.

70. Lemos cite à titre d'exemple le Manifeste du parti républicain de Pernambouc (1888), au moins pour la partie où il accepte sans ambages la forme dictatoriale. On trouve le texte du manifeste dans L. Anibal Falcão : *Fórmula da civilização brasileira* (1933), p. 163-176. Le passage qui avait mérité l'entière approbation de Lemos était sans doute celui-ci : « Le régime républicain s'exerce dans le domaine de l'action pratique, par la concentration des forces politiques, c'est-à-dire par la dictature aussi forte que responsable, chargée de permettre la libre expression du progrès en garantissant l'ordre social […]. Dans la dictature républicaine, celui qui gouverne est un représentant de l'opinion publique, institué ou sanctionné par elle », p. 168.

de quoi on parle quand on aborde le positivisme. Cette doctrine, réelle et systématique, ne s'accommode pas d'appréciations superficielles.

Dès les premiers temps de l'Apostolat les positivistes ont dû, avec Quintino Bocayuva, dissiper les équivoques suscitées par leurs sympathies républicaines. La « Lettre à Silveira Martins » montre qu'elles subsistaient encore à la veille de la République.

*

Cependant les principes politiques des positivistes différaient profondément de ceux des républicains. Le cas de Sébastião Hummel est caractéristique à cet égard. Son témoignage indépendant montre bien comment les positivistes de tendance républicaine, lorsqu'ils étaient conquis à la Religion de l'Humanité, se trouvaient peu à peu amenés à limiter leur action politique au domaine « spirituel ».

Loin de São Paulo, São José dos Campos, petite ville de l'intérieur, le positiviste Sebastião Hummel, qui s'était déjà signalé par son refus de prêter serment devant le crucifix, avait adressé, en 1886, sa démission de membre du club républicain de sa ville. Dans sa *6ème Circulaire* Lemos mentionne le fait et regrette de ne pouvoir reproduire la lettre par laquelle Sébastião Hummel justifiait sa démission : il la tenait, avec raison, pour « caractéristique »[71]. Elle montrait bien, en effet, comment des convictions positivistes d'ordre religieux et moral, en pénétrant peu à peu une personnalité, était capables de modifier profondément ses attitudes mentales et ses réactions politiques.

Sébastião Hummel avait 37 ans en 1886. Il était professeur primaire public à São José dos Campos où il habitait depuis 1870. Le 4 octobre 1886, il adressa sa démission de membre du club républicain à son président Joaquim de Souza Neves. Cette décision était motivée par une sommaire autobiographie intellectuelle.

Le premier Congrès républicain devait se réunir à São Paulo cette même année. Il fallait y envoyer un représentant de São José dos Campos : le 15 juin 1873, Sebastião Hummel fondait le Club républicain de sa ville. Luiz Gama, célèbre orateur métis, partisan de l'abolition immédiate et sans réserve de l'esclavage, fut élu représentant du club pour le congrès de São Paulo. Il y protesta énergiquement contre la tendance que manifestait alors le parti républicain à préconiser une abolition de l'esclavage sous réserve de respecter les droits acquis des maîtres d'esclaves ; cette idée de « droits acquis » des possesseurs d'esclaves paraissait inadmissible. De retour du congrès, Luiz Gama se sépara du parti républicain et se voua entièrement à la cause de la libération des esclaves.

71. APB. *6ème Circ. An.* (1886)-1887 (F), p. 22-23. Cette lettre, publiée par son auteur sur un feuillet de quatre pages, sans titre, est datée du 4 octobre 1886/25 Shakespeare 98.

En 1878, le parti libéral prit le pouvoir. Certains membres du parti républicain, issus du parti libéral, revinrent à lui en abandonnant le parti républicain. Sébastião Hummel resta seul fidèle au club républicain de sa ville, pratiquement sans activité.

Dès 1872, Sebastião Hummel était rentré en contact avec le positivisme par l'intermédiaire de son ami et concitoyen, João Neves. Il s'intéressa aux publications d'inspiration positiviste. En 1879, il devint un lecteur assidu de la *Revue Occidentale* de Paris, prit contact avec quelques œuvres du Maître et connut le positivisme religieux et social. En 1881, Lemos rentrait de Paris et assumait la présidence de la Société Positiviste de Rio. Sebastião Hummel entra en relation épistolaire avec le groupe de Rio, adhéra explicitement au positivisme en se subordonnant à la direction de Lemos et le reconnaissant pour chef spirituel. En 1881, Hummel vote en faveur de Luiz Peireira Barreto, candidat républicain. Le Club républicain de São José dos Campos se reconstitua le 22 juin 1884. Hummel en fut élu secrétaire. Dès ce moment il avait pleine conscience de l'antagonisme profond qui opposait le positivisme et la démocratie. Aussi, en prenant possession de sa charge de secrétaire, Hummel tint à faire d'importantes réserves. En cas de conflit entre les thèses républicaines et les préceptes positivistes, il ferait toujours passer en premier lieu le positivisme et n'oubliait pas que celui-ci rejetait les principes démocratiques tels que ceux de la souveraineté du peuple, le libre examen et le parlementarisme ; il avait toujours agi en positiviste et croyait utile de rappeler ses « interventions ». En août 1880, il avait pris l'initiative d'une pétition demandant à ce que le cimetière de São José dos Campos fût placé à l'intérieur des limites de la ville afin qu'il fût plus facile à la population de rendre aux morts le culte qui leur est dû[72]. Le 26 novembre 1883, il protesta toujours à titre de positiviste, contre une attitude arbitraire d'un groupe esclavagiste qui se refusait à recevoir à São José dos Campos quelques citoyens abolitionnistes, expulsés de Jacarehy, ville voisine. Le 3 décembre 1883, il a signé la circulaire collective par laquelle « les vrais disciples brésiliens d'Auguste Comte » signifiaient à Laffitte leur irrévocable rupture. En 1884, il refusa de prêter serment devant le crucifix et demanda que le nom de Dieu fut remplacé par celui d'Humanité. Initié à la loge maçonnique América de São Paulo depuis août 1872, il avait compris peu à peu, sous l'influence de son « émancipation positiviste » que la franc-maçonnerie était en opposition avec le positivisme qui exigeait de ses disciples une vie « au grand jour ». En 1880, il déclara aux fondateurs de la loge Vingt-huit Septembre de São José dos Campos, qu'il ne se considérait plus membre de la maçonnerie. Il estima également qu'à titre de positiviste, il ne devait plus collaborer au journalisme, si vigoureusement dénoncé par Comte. Ces circonstances l'amenèrent à mieux comprendre les préceptes

72. Cette intervention de S. Hummel avait été signalée dans la *2ème Circ. An.*, 1881 (voir *supra*).

d'Auguste Comte d'après lesquels, pendant la phase de transition, il faut agir en se plaçant strictement sur le terrain spirituel. Il décida donc de renoncer à son droit de vote et de donner sa démission du club républicain qu'il avait lui-même fondé treize ans auparavant.

> « Ce que je veux le plus ardemment, autant que me le permettent mes faibles forces, c'est de m'approcher le plus possible du type positiviste complet. Je suis fermement convaincu que la religion de l'Humanité est la seule qui soit vraiment universelle. Elle seule peut apporter l'ordre et le progrès à l'espèce humaine. Seul à notre Maître Immortel, Auguste Comte, revient la gloire d'avoir réuni la science et la religion. Ses livres sont l'Évangile éternel du Présent et de l'Avenir. Tous ceux qui veulent servir le présent et la postérité doivent chercher à connaître la Nouvelle Doctrine. C'est elle qui nous donnera la *paix universelle* par le moyen du nouveau sacerdoce positiviste, réorganisateur du pouvoir spirituel, en complète décomposition depuis le Moyen Âge […]. Persuadé que les réformes politiques et le parlementarisme ne mettent aucun terme à l'anarchie morale et mentale, et que nous avons besoin d'une réforme qui régénère le sentiment, j'ai la conviction, puisque la réorganisation des opinions et des mœurs doit précéder les réformes politiques, qu'en apportant mon aide à la propagande de la Religion et de la Doctrine universelle, fondées par Auguste Comte, qui a condensé en lui-même tout ce qu'il y avait de bon, je sers la Famille, la Patrie, l'Humanité. Je veux *vivre au grand jour,* être sincère, unir ma pensée, mes sentiments et mes actes servir la foi que je professe aujourd'hui, c'est la raison pour laquelle j'espère pouvoir recevoir de tous les cœurs droits, une entière confiance ».

*

Le caractère local et provincial des interventions positivistes ne faisait point perdre de vue les problèmes internationaux. Au cours de la seule année de 1884, deux questions attirèrent l'attention de l'Apostolat au-delà des frontières du Brésil : la guerre franco-chinoise et la contestation sur les limites entre le Brésil et la République argentine.

Au sujet de la guerre franco-chinoise, Laffitte avait fait preuve d'un conformisme qui avait révolté les positivistes de Rio. Le Dr Robinet lui-même s'était séparé de Laffitte et avait protesté contre les entreprises coloniales françaises. Les positivistes brésiliens donnèrent à leurs contestations la forme d'un manifeste à l'adresse de l'Ambassadeur chinois à Londres[73]. Celui-ci avait déjà été touché par une lettre ouverte à propos des négociations pour une immigration chinoise au Brésil. La *Lettre sur la guerre franco-chinoise* le rappelle. Il s'agissait d'ouvrir aux planteurs menacés par l'abolition un nouveau marché d'esclaves et de rétablir une véritable traite. La situation actuelle n'est pas très

73. *Question franco-chinoise. Adresse des positivistes brésiliens à S. Ex. l'Ambassadeur chinois en Occident*, Rio, 20 février 1884, p. 5, reproduit dans la *4ème Circ. An.* (1884).

différente. Sous une impulsion également industrialiste, il s'agit pour les pays de l'Europe de procurer de nouveaux débouchés à une production déréglée.

> « Les positivistes croient que tous les peuples sont les membres, plus ou moins avancés, suivant les lieux et suivant le temps, une même famille qui est l'Humanité. […] Ils considèrent, par conséquent, tous les hommes comme frères, et, à la désolante et fausse doctrine qui sacrifie égoïstement les petits aux grands, ils substituent le devoir pour les forts de se dévouer aux faibles. C'est dire que, selon nous, la politique, au lieu d'asservir la morale, doit s'y subordonner et que la conduite des peuples, comme celle des individus, doit avoir pour but le bien général et non l'augmentation égoïste de chacun en richesses et en puissances matérielles. À la lutte pour l'existence, nous opposons le concours de plus en plus volontaire de tous les citoyens de la Terre, quelle que soit la civilisation d'où ils procèdent, pour établir sur la surface de la planète le règne de l'Humanité. Nous repoussons également la justification hypocrite qu'on veut faire de cette politique lorsqu'on invoque les intérêts de la civilisation. La situation révolutionnaire de l'Occident n'autorise pas une telle propagande. Agités nous-mêmes au milieu d'une effroyable anarchie, nous ne pouvons apporter à ces peuples lointains que le spectacle et la contagion de nos défauts et de nos vices, et qu'y introduire des profondes perturbations. Ces contacts de civilisations si différentes, amenés par la force et pour assouvir des convoitises commerciales poursuivies sans aucun ménagement, et, ce qui est pis encore, sans aucune sympathie réelle de la part des prétendus civilisateurs envers les peuples ainsi soumis à une brutale et démoralisante oppression, ces contacts ne peuvent que produire des maux considérables, soit pour les occidentaux, en aggravant par cette expansion extérieure leur situation interne, soit pour les populations exploitées, en les dégradant par une domination incapable de comprendre et de favoriser leur développement propre […]. Placés ainsi au double point de vue de la fraternité universelle et des vrais intérêts de la civilisation occidentale, nous ne pouvons voir dans la politique coloniale inaugurée ces derniers temps par le gouvernement français, qu'un des plus tristes exemples du désarroi actuel, outre qu'elle constitue une aberration contraire à tous les antécédents de la noble et généreuse France […]. Cette politique finira, pour peu qu'elle soit poursuivie, par aliéner de la nation centrale les sympathies universelles qui l'ont toujours honorée. Pour nous, qui considérons la patrie d'Auguste Comte comme placée à l'avant-garde humaine, comme contenant en son sein, Paris, la métropole occidentale, nous ne pouvons voir sans gémir notre Mère Patrie spirituelle se laisser entraîner sur la pente désastreuse où la pousse l'empirisme étroit et borné de quelques hommes d'État au-dessous de leur tâche, et les dissertations de quelques sophistes, parmi lesquels on frémit d'apercevoir de soi-disant successeurs d'Auguste Comte […]. Plus spécialement, nous déplorons que le développement de cette politique d'agrandissement extérieur ait conduit la France à opprimer des nations plus faibles dans un but purement égoïste, et surtout nous regrettons profondément qu'il en soit résulté un conflit avec la vénérable nation que vous représentez en Occident et pour laquelle nous sommes pénétrés de la plus profonde sympathie ».

La seconde intervention de politique internationale se réfère à des problèmes « continentaux », c'est-à-dire américains. Depuis longtemps l'Argentine et

le Brésil étaient en discussion à propos de leurs limites territoriales. On parlait de guerre. Lemos exprima dans une brochure le point de vue de l'Apostolat[74]. Il y rappelait que ni le Brésil ni l'Argentine n'avaient de « droits » proprement dits sur la zone contestée, pour la bonne raison que le légitime possesseur est « l'aborigène américain ». C'est lui qui a été chassé par les colonisateurs européens. Leurs descendants ne peuvent que chercher à réparer, au nom de l'Humanité, le tort qui lui a été fait. Seul le souci de l'intérêt général peut trancher le litige.

> « En l'absence d'une autorité supérieure aux rivalités internationales, semblable à celle des Souverains Pontifes au Moyen Âge, il faut recourir à l'arbitrage d'un tiers, choisi en accord avec les deux gouvernements. Tout appel à la violence serait un crime de lèse Humanité et un attentat contre les patries respectives. La guerre ne se justifie que comme un moyen extrême de police internationale destiné à contenir toute infraction matérielle à l'équilibre du système humain. Il n'y a pas de prétexte d'honneur qui puisse la justifier, car l'honneur ne peut résulter que de l'accomplissement exact des fonctions humaines. Il est indépendant des offenses faites par les aventuriers de la politique et les divagations d'un journalisme incompétent »[75].

Le tout était accompagné, comme d'habitude, de considérations très générales sur la « civilisation romaine » d'où sont issus les Espagnols et les Portugais, sur « la religion de Saint Paul » à laquelle se convertirent les descendants de la civilisation romaine, sur le culte de la Sainte Vierge, qui, « combinant en elle-même la pureté et la tendresse, préserva les cœurs hispano-portugais de l'aridité protestante, par l'adoration habituelle du plus sublime de tous les mystères ». Ces circonstances contribuent à former « ce caractère indomptable [hispano-portugais] auquel il était réservé de révéler la Planète aux éléments épars du Grand-Être ». Une lutte entre l'Argentine et le Brésil serait donc un combat fratricide, dans toute la rigueur du terme. Il faut donc en venir à l'arbitrage « qui satisfait pleinement aux susceptibilités de notre patriotisme ».

> « Les positivistes brésiliens conjurent donc les citoyens des deux parties contestantes de déposer pour toujours ces habitudes de mesquines rivalités qui ne cessent jamais d'être exploitées par des fils dégénérés et qui méritent de la postérité la plus sévère réprobation ».

La tension politique entre l'Argentine et le Brésil s'atténua d'elle-même, laissant aux positivistes la satisfaction de penser que leur intervention n'avait pas été vaine.

*

74. *A Questão de os Limites entre o Brasil e a Republica Argentina,* Rio, déc. 1884, p. 14.
75. APB. *4ème Circ. An.* (1884)-1886 (F), p. 72.

Le rôle important joué par Teixeira Mendes dans les interventions théoriques fut consacré le 6 janvier 1888 par son élévation à la vice-direction de l'Apostolat positiviste du Brésil. Ce titre, conféré par Lemos au cours d'une cérémonie de Présentation devait permettre au vice-directeur de remplacer éventuellement le directeur en cas d'absence ou de maladie[76].

Depuis le schisme, les manifestations sociolâtriques se poursuivaient régulièrement. Bien que leur retour fut périodique, le choix des thèmes développés à leur occasion n'était jamais le même. Le cycle normal de l'année positiviste ne s'était organisé que peu à peu[77]. En suivre le développement permet d'accompagner les progrès de la vie intérieure du groupe.

Le 1er janvier 1883, Fête de L'Humanité, les positivistes de Rio se réunirent au Lycée littéraire portugais. Teixeira Mendes prononça le discours d'usage sur *La Situation brésilienne et les mesures propres à l'améliorer*. Le 10 juillet 1883, à São Paulo, Godofredo Furtado inaugurait des cours publics et gratuits pour l'instruction primaire des ouvriers. Dans la leçon d'ouverture, il soulignait l'importance de l'enseignement populaire tandis que son collègue et ami, Silva Jardim, entretenait ses auditeurs de la vie et de l'œuvre de Comte.

Le 28 janvier 1884, Lemos procédait à la commémoration de Mahomet au Lycée littéraire portugais. Après avoir « apprécié » la vie et l'œuvre du prophète arabe, il eut la surprise et le plaisir de voir quelques auditeurs mahométans venir lui dire leur satisfaction pour la manière dont le positivisme savait rendre justice au fondateur de leur religion.

Le 21 avril 1884, anniversaire de la mort de Tiradentes, le précurseur et le martyr de l'indépendance nationale, les positivistes de Rio célébrèrent sa mémoire par une conférence publique, agrémentée de poèmes, dus à l'inspiration de deux confrères. À la fin de la cérémonie, on remit solennellement à un

76. APB. *8ème Circ. An.* (1888)-1889 (P), p. 30.

77. L'institution du cycle normal sociolâtrique ne pouvait être que progressive, car elle exigeait une véritable éducation de l'opinion. Une circonstance purement locale donna l'occasion aux positivistes en 1883 de rappeler la dignité des manifestations dues au souvenir des grands hommes. Un ministre, Buarque de Macedo, ancien ingénieur, venait de mourir. Il avait mis son crédit au service du corps des ingénieurs et avait travaillé à développer leur influence et leurs privilèges. Émus et reconnaissants, les ingénieurs de Rio résolurent d'élever une statue à leur grand homme. Lemos ne crut pas devoir laisser passer cette initiative sans élever une véhémente protestation rappelant que de tels honneurs doivent être réservés au souvenir d'hommes ayant rendu des services vraiment exceptionnels à la patrie et à l'Humanité. Le projet n'eut pas de suite. Lemos, naturellement optimiste sur l'efficacité de ses interventions, n'attribua pas l'ajournement *sine die* à l'inconstance des amis du ministre, mais au fait qu'un positiviste avait dénoncé l'inconvenance de l'initiative. Lemos put se flatter « d'avoir délivré la mémoire de l'honnête ministre du ridicule qui faisait dire à Caton qu'il aimait mieux que la postérité demandât pourquoi on ne lui avait pas érigé de statue que pourquoi on lui avait fait un tel honneur » ; cf. APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 99. On peut noter une manifestation analogue à São Paulo en 1886 à propos d'un projet de statue au petit-fils de José Bonifácio. Les positivistes de São Paulo estimèrent qu'il ne suffisait pas d'être le petit-fils d'un grand homme pour avoir droit à une statue ; cf. APB. *6ème Circ. An.* (1886)-1887 (F), p. 22.

esclave le titre de son affranchissement obtenu par une indemnisation payée à l'aide d'une souscription privée.

Le 14 juillet 1884 c'était au tour de la Révolution française. Anibal Falcão, en séjour à Rio, faisait, au siège de la Société, une conférence sur Danton, en utilisant les jugements d'Auguste Comte, ainsi que les travaux du Dr Robinet. Le 30 octobre 1884, d'Alembert était à l'honneur : pour célébrer ce centenaire, les positivistes firent plus spécialement appel aux élèves des Écoles polytechnique et militaire qui, par leur culture et leur goût, devaient être les plus aptes à comprendre son génie et à lui rendre un culte éclairé, et pour que cette célébration fut faite avec le plus d'éclat possible, Lemos rédigea une circulaire à l'intention des jeunes polytechniciens et des candidats officiers[78]. Les élèves des Écoles célébrèrent entre eux, et ensemble, le centenaire de d'Alembert. Les positivistes eurent leur commémoration propre au cours de laquelle Teixeira Mendes fit une conférence sur les services sociaux et scientifiques que d'Alembert avait rendus à l'Humanité. Il insista sur les réactions politiques et sociales des grandes découvertes scientifiques.

Le 30 juillet, ce fut le tour du centenaire de Diderot. Lemos « apprécia » publiquement « l'esprit le plus encyclopédique surgi depuis Aristote » et s'appliqua à montrer comment le positivisme s'incorpora les travaux du plus grand génie du XVIII^{e} siècle.

Le 15 août 1884, le Centre de Rio prenait une initiative audacieuse en célébrant pour la première fois la Fête de la Vierge-Mère. Les instructions de Comte, à cet égard, étaient formelles. Il avait recommandé de

> « fonder l'adoration collective des représentants du Grand-Être, en instituant le culte abstrait de la Femme, par la Fête publique de la Vierge-Mère où la transition organique s'incorporera le meilleur résumé du Moyen Âge. En conservant le jour catholique d'une telle célébration, les vrais croyants feront spontanément sentir à leurs frères arriérés l'aptitude caractéristique de la Religion relative à maintenir et développer tous les germes émanés des fois absolues »[79].

Lemos invoquait ce texte pour justifier rétrospectivement son initiative rigoureusement conforme aux vœux du Maître. Si Lemos n'avait pas hésité à consa-

78. En engageant à célébrer la mémoire de d'Alembert, Lemos disait : « Une telle commémoration ne saurait rester bornée au groupe systématique qui propage et pratique la nouvelle religion. Les services rendus par d'Alembert à l'Humanité, soit comme philosophe, soit surtout comme géomètre, exigent que son centenaire réunisse dans une vive expansion culturelle la valeur de tels services. À la jeunesse d'une école essentiellement mathématique, plus qu'à toute autre, doit appartenir l'initiative de cet hommage […]. Voilà pourquoi je m'adresse à vous au nom du Centre positiviste brésilien, pour vous prier de vouloir bien communiquer à vos collègues cet appel à leurs sentiments et à leurs lumières, en les invitant à faire, de leur côté et avec le concours des autres écoles, la célébration du centenaire du géomètre et du penseur français. La jeunesse brésilienne, qui a su glorifier en Camoens l'inspiration poétique, en Pombal le génie politique, saura, nous en sommes certains, commémorer dignement en d'Alembert l'alliance rare et précieuse de la science politique avec la philosophie qui s'y fonde, mises toutes les deux au service de la régénération sociale ». APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (F), p. 88-89.

79. APB. *4ème Circ. An.* (1884)-1886 (F), p. 49-50, et Comte, *SPP*, IV, 411.

crer le 15 août à la célébration positiviste de la Vierge-Mère, c'est qu'il se trouvait en pays de tradition catholique où « l'utopie féminine » était « familière aux esprits et aux cœurs ». Teixeira Mendes fut chargé de célébrer la Vierge-Mère comme idéalisation de l'Humanité. Lemos avait été encouragé dans son initiative par un passage d'une lettre de Comte au Dr Audiffrent, l'engageant « à représenter le positivisme comme directement résumé dans l'utopie de la Vierge-Mère, qui doit nous rendre spécialement attentifs tous les dignes catholiques des deux sexes »[80]. Le Centre de Rio fut le premier de tous les groupements positivistes à célébrer une fête de la Vierge-Mère[81]. Son exemple fut suivi peu après par R. Congreve en Angleterre. La fête du 15 août eut un grand succès « spécialement auprès de l'élément féminin »[82].

Le 5 septembre 1884, le jour de l'anniversaire de la mort de Comte, les positivistes brésiliens célébrèrent sa mémoire par une conférence et firent distribuer en son honneur un petit écrit, imprimé à l'encre verte.

L'année se termina par le pèlerinage rituel au cimetière Saint-Jean-Baptiste où J. Mariano de Oliveira, au nom de tous les positivistes du groupe, prononça quelques paroles de regret et de gratitude sur la tombe d'O. Guimarães.

L'année 1884 étant bissextile, la journée du 31 décembre put être consacrée, pour la première fois à la Fête des Saintes Femmes.

La propagande positiviste à l'intérieur du Brésil se poursuivait hardiment. À São Paulo, toutes les fêtes rituelles de 1884 furent célébrées en leur temps. De plus, le 25 mars, une séance solennelle eu lieu à à la gloire de la province du Céara qui venait d'affranchir tous ses esclaves, et le 30 juillet, Cipriano de Carvalho, positiviste pauliste, commémorait, par une conférence, le second centenaire de Corneille. À São José dos Campos, le positiviste Sebastião Hummel, se refusait à prêter serment, devant le crucifix, selon l'usage : il demanda à ce que cette formalité put se faire conformément à ses croyances religieuses, c'est-à-dire au nom de l'Humanité. Sa requête fut entendue. Déjà à l'École de Droit de São Paulo plusieurs candidats aux fonctions d'avocat avaient prêté le serment professionnel sous l'invocation de l'Humanité [83]. À Pernambouc, Francisco Werneck avait publié en portugais le *Calendrier positiviste* et la liste des livres de la *Bibliothèque positiviste* conseillée par Auguste Comte. La brochure était précédée d'une préface de Teixeira Mendes, d'une lettre sur la femme et d'un essai poétique [84].

80. Cité par le Dr Audiffrent dans *Le positivisme des derniers temps*, Paris, 1880, p. 66 ; cf. Comte, *Là D*., I, 401.

81. APB. *4ème Circ*. *An*. (1884)-1886 (F), p. 51 et note.

82. Le culte de Clotilde est introduit quatre ans plus tard, à l'occasion de l'anniversaire de sa mort, le 5 avril 1888 ; cf. APB. *8ème Circ*. *An*. (1888)-1889 (P), p. 17.

83. APB. *4ème Circ*. *An*. (1884)-1885 (F), p. 76.

84. *Ibid*.

Danton avait été honoré le 28 octobre 1885 à l'occasion de l'inauguration de son buste exécuté par le sculpteur positiviste Almeida Reis [85].

Les positivistes de Rio participèrent en 1886 à la souscription ouverte par le président de la province de São Paulo dans le but d'élever un mausolée à José Bonifácio, le patriarche de l'indépendance brésilienne [86]. Les positivistes s'étaient toujours flattés d'être les « promoteurs auprès des esprits émancipés » de la véritable « appréciation » de José Bonifácio. Une lettre publique de Lemos exposait les motifs de la souscription positiviste [87].

Ces manifestations sociolâtriques risquaient de perdre leur caractère religieux si la vie intérieure des fidèles de l'Apostolat n'était constamment renouvelée par le culte intime et domestique, sous la forme des sacrements.

Nous savons peu de choses sur le culte intime. Par définition les circulaires n'en font pas état. Nous connaissons seulement l'importance que Lemos attachait à la qualité des membres de l'Église et les conditions imposées aux néophytes. Il avait pris pour principe à cet égard les paroles de Saint-Paul invoquées par la règle de saint Benoît : « Éprouvez les esprits afin de savoir s'ils sont de Dieu ». Tout candidat prosélyte était invité à adresser une demande écrite à Lemos à laquelle il devait joindre une note sur l'évolution qui l'avait conduit au positivisme. Si l'examen du dossier et les renseignements pris étaient favorables, le postulant était convié aux réunions privées du mercredi soir, où il pouvait multiplier les contacts avec les fidèles. Après un temps d'épreuve qui variait suivant chacun une décision était prise, l'admission du nouveau confrère s'accomplissait dans une des séances hebdomadaires. La cérémonie se terminait par la lecture d'un procès-verbal, signé par Lemos, le récipiendaire et tous les confrères présents. « Ralliés par une foi commune, écrit Lemos, rapprochés par les mêmes sentiments et réunis par des efforts convergents nous formons ainsi de plus en plus une véritable société religieuse »[88].

Si les conversions individuelles n'ont pas encore livré leur secret [89], le culte domestique est mieux connu grâce aux sacrements. On se souvient que le premier sacrement positiviste au Brésil avait été conféré à l'occasion du mariage de Teixeira Mendes (29 juin 1882). Le second avait été la Présentation des enfants de Lemos et de Teixeira Mendes, présidée le 8 septembre 1883 par J. Lagarrigue ; à cette occasion Lemos administrait lui-même ce sacrement au

85. Cf. *Inauguração de um busto de Danton*, Rio (1885), suivi d'une bibliographie dantonienne, p. 23.

86. APB. *6ème Circ. An.* (1886)-1887, p. 21.

87. *O Tumulo de José Bonifácio*, Rio, 21 avril 1885.

88. APB. *5ème Circ. An.* (1885)-1887 (F), p. 27-28.

89. Les archives de l'Apostolat ne sont pas livrées au public. Elles contiennent, sans aucun doute, des informations sur les circonstances qui accompagnèrent les conversions au positivisme. La direction de conscience positiviste fut considérable. Le journal intime de Teixeira Mendes serait précieux à cet égard. Ses descendants, gardien du patrimoine sacré, veillent avec un soin jaloux sur des documents qui mettent en cause, assurent-ils, de nombreuses personnalités encore vivantes.

fils d'un confrère. C'est en 1885 que les Présentations devinrent plus nombreuses. Deux enfants furent « présentés » à Rio, le 5 avril[90] et le 18 octobre ; et deux à São Paulo le 5 septembre. Ce fut Clotilde-Héloïse, fille de João Montenegro Cordeiro et de Héloísa Guimarães Cordeiro qui reçut, le 18 octobre, le sacrement de la Présentation des mains de Jorge Lagarrigue [91] : Lemos et sa femme étaient les parrain et marraine.

À propos de ces actes sacramentels, Lemos tient à donner, quelques précisions dans sa *Sixième circulaire*, tant sur leur légitimité que sur les rites et usages qui les accompagnaient.

S'interrogeant, après sa rupture avec Laffitte, sur son droit de conférer les sacrements, Lemos finit par se convaincre qu'il pouvait et devait les mettre au service des fidèles. Des familles étaient passées au positivisme. Leur vie privée ne pouvait rester sans consécration. Les mères positivistes se montraient particulièrement désireuses de compter sur les « réactions salutaires » que les sacrements ne manquent pas de produire sur les dispositions des enfants à l'égard de leurs éducateurs. Malgré l'absence de tout titre sacerdotal, Lemos estime de son devoir d'assurer l'administration de sacrements [92]. Il s'abstint seulement de conférer ceux de la Destination sacerdotale, de la Maturité et de la Retraite. N'étant pas prêtre lui-même, il ne lui parut pas convenable de consacrer des Aspirants au sacerdoce. La mort prématurée du Maître n'avait ouvert d'autre voie pour la formation des premiers prêtres de l'Humanité, que celle de l'empirisme. L'âge de Lemos, 31 ans en 1885, constituait d'ailleurs une raison suffisante pour le dispenser d'administrer les sacrements de la Maturité et de la Retraite. Restaient ceux de la Présentation et du Mariage [93].

Dans son *Discurso consecratório* (Discours sacramentel) du 5 avril 1885, Lemos avait abordé et résolu le problème de la légitimité des sacrements conférés par l'Apostolat d'une manière très frappante. Avec la délégation de Laffitte et à titre d'Aspirant au Sacerdoce, Lemos avait conféré les sacrements, en deux occasions seulement : pour le mariage de Teixeira Mendes, le 29 juin 1882 et lors du passage de J. Lagarrigue, le 8 septembre 1883, pour la Présentation du fils d'un confrère, en s'autorisant, de bonne foi, d'une « investiture » sans fondement. Après la rupture avec Laffitte, ce simulacre d'investiture n'existe même plus. Où peut résider l'autorité de Lemos sinon :

> « dans la confiance qu'ont déposée en lui ceux qui continuent à le reconnaître comme chef, sous l'impulsion du sentiment indestructible de la nécessité d'un

90. La Présentation de 5 avril a été conférée par Lemos. Son discours a été publié sous le titre *Sacramento da Apresentação*. *Discurso consecratório*, Rio, 1885, p. 46.

91. Le discours du 18 octobre 1885 de Lagarrigue a été publié en français par les soins de l'auteur, Lons-le Saulnier, le 16 décembre 1885. On le trouve en appendice de la *Lettre sur le positivisme*.

92. Sur les hésitations et les justifications de Lemos au sujet de l'administration de sacrements, cf. APB. *5ème Circ*. (1885)-1887, p. 75-77, et surtout le *Discurso consecratório* du 5 avril 1885, p. 13-15 ; et voir *supra*.

93. Lemos les assura, soit en personne, soit par délégation à un tiers, jusqu'en 1893. Il décida à cette date de les suspendre, cf. APB. *13ème Circ*. (1893)-1895 (F), p. 158-161.

> organe, aussi digne que possible, pour exprimer la pensée collective et diriger l'action commune. Cette présidence ne peut se légitimer que par une solution complète et une fidélité entière au Maître et à sa doctrine »[94].

Il est évident, toutefois, que la confiance des adeptes de l'Apostolat, la nécessité d'un organe et l'entière fidélité de Lemos, ne pouvaient suffire à l'investir de l'autorité spirituelle nécessaire pour conférer les sacrements. C'est alors que Lemos invoque très significativement « l'investiture subjective » de Comte :

> « J'ose invoquer en ce moment solennel, une telle investiture subjective et lui demander l'autorité qui me manque naturellement pour parler au nom du Grand-Être […]. Ainsi, je ne suis qu'un simple apôtre, placé par la confiance de mes coreligionnaires brésiliens à la tête de la propagande de notre doctrine et de la gérance de notre naissante Église dans cette partie de l'Occident. Ce n'est pas comme prêtre que je vais conférer un de nos sacrements, mais j'ai estimé, et mes confrères avec moi, que nous ne devions pas ajourner indéfiniment cette partie très importante de notre vie religieuse jusqu'à ce que nous voyions surgir le successeur d'Auguste Comte. […] Nous invoquons directement l'assistance subjective de notre Maître »[95].

Nous voyons donc Lemos suivre la voie de tous les schismatiques : dénonciation de l'usurpation spirituelle, souci de la succession apostolique, exaltation de la fidélité, sacerdoce empirique, invocation directe de « l'investiture subjective », attente du « véritable successeur » suivant une véritable logique de parousie.

Pour le rituel de la Présentation, Lemos faisait asseoir à sa droite les parents de l'enfant et à sa gauche les parrains. Sur la table, devant lui, se trouvaient l'encrier en argent et la plume en or destinés à l'établissement de l'acte, à gauche, le registre des actes, à droite, un exemplaire du *Testament* d'Auguste Comte, édition spéciale, richement relié et orné de fermoirs en argent. Ces objets étaient exclusivement affectés au culte. Lemos ouvrait la cérémonie par une invocation, au nom de l'Humanité. Il récitait la formule sacrée de la Présentation, il prononçait, assis, l'allocution sacramentelle. Cette allocution devait être courte, « une heure, au plus ». Lemos y exposait les devoirs des parents et des parrains et « appréciait », sommairement, les patrons [96] choisis pour l'enfant. Après le discours, Lemos se levait pour recevoir les engage-

94. Lemos, *Sacramento da Apresentação*, p. 13.

95. *Ibid*., p. 13-14.

96. Sur la signification du parrainage, *ibid*., p. 33-35. Sur les prénoms et les « patrons », *ibid*., p. 36-45. Les enfants présentés par Lemos s'appelaient Cyprien et Godefroy de Bouillon. Lemos fit un long éloge des deux patrons. Les prénoms devaient être choisis dans le *Calendrier positiviste*. Un relevé des prénoms d'origine positiviste permettrait de mesurer le degré d'imprégnation, superficiel, mais significatif, du comtisme au Brésil. L'utilisation du *Calendrier positiviste* dans le choix des prénoms a été facilité par l'habitude, antérieure à l'introduction du positivisme, de donner aux enfants, en guise de prénoms, des noms de grands hommes, par exemple Benjamin Constant. Lemos est favorable à une restauration du terme de « prénom » brésilien. Il rappelle que, selon A. Comte, l'enfant doit avoir trois prénoms : l'un théorique, l'autre pratique, l'autre attribué au moment du sacrement de la Destination évoque sa véritable vocation.

ments, des parents d'abord, des parrains ensuite. Ceux-ci répondaient en posant la main droite sur l'exemplaire du *Testament* d'Auguste Comte. Puis Lemos se tournait vers le tableau de la Vierge de Raphaël, symbole de l'Humanité, et prononçait une courte prière d'action de grâces. Il prenait alors l'enfant des bras de la mère et lui donnait, en signe de communion, un baiser sur le front. Lemos lisait ensuite l'acte à haute voix, le signait et le présentait aux parents, aux parrains, et aux témoins pour qu'ils y apposent leur signature.

Le sacrement du Mariage fut demandé en 1885 par un couple positiviste, mais, comme les futurs conjoints habitaient loin de Rio, la cérémonie ne put avoir lieu au moment opportun. Les jeunes positivistes se contentèrent du mariage légal en attendant la consécration de la Religion de l'Humanité conformément à un précédent établi par Auguste Comte [97].

Les cérémonies cultuelles de 1886 furent célébrées suivant ce rituel. Le 18 juillet et le 8 septembre, à Rio, le 10 janvier à São Paulo, le Sacrement de la Présentation fut administré à trois enfants. Deux portaient les noms symboliques de Clotilde-Rosalie et de Clotilde-Sophie. Cette dernière, fille de M. Jardim, mourut le 6 février 1888. La cérémonie funèbre positiviste eut lieu le troisième dimanche qui suivit l'enterrement, soit le 28 février. Elle fut présidée par Godofredo Furtado, de São Paulo. Ce fut la première cérémonie funèbre, de rite positiviste, célébrée au Brésil[98].

*

Pendant la période qui suivit le schisme, le culte sociolâtrique, domestique et sans doute intime, prit un essor considérable, tandis que l'enseignement du dogme restait stationnaire pour des raisons précisément dogmatiques. Il importe cependant de préciser. Si l'on entend par enseignement du dogme, la propagation de la doctrine, chaque « intervention » était une occasion de faire connaître, parfois avec une grande précision[99], le détail du système théorique et surtout pratique. S'il s'agit de l'initiation encyclopédique, seul enseignement positiviste proprement dit, des difficultés doctrinales se présentaient et il est exact de dire qu'après 1883 l'Apostolat réalisa, à dessein, peu de progrès dans ce domaine.

En 1883, Teixeira Mendes continue, tous les dimanches, au siège social du groupe, son exposition orale du positivisme, d'après le *Catéchisme positiviste*.

Sous l'influence de Laffitte, Lemos et Teixeira Mendes avaient organisé des cours plus spéciaux, pendant les années 1882 et 1883. Ils avaient été abandonnés comme contraires aux prescriptions du Maître, condamnant tout enseigne-

97. Comte, *Testament*, p. 187-189.

98. Sur le rituel de la Présentation, cf. APB. *5ème Circ. An.* (1885)-1887 (F), p. 17-18.

99. C'est ainsi que le *Discurso consecratorio* de la Présentation du 5 avril 1885 contient un exposé sommaire de la théorie positive de la religion, des sacrements en général et du culte domestique.

ment « fragmentaire » du dogme[100]. L'enseignement systématique se concentra de plus en plus dans les conférences dominicales de Teixeira Mendes qui suivait de près le *Catéchisme positiviste* et la *Synthèse subjective*[101] ; ces leçons commençaient en mars et se terminaient en novembre. Pendant les autres mois, les dimanches étaient occupés par des exposés sur les grands types du *Calendrier*[102]. Les réunions hebdomadaires de mercredi, instituées en 1881, permettaient des échanges de vue sur des points de doctrine : elles constituaient, à cet égard, une autre forme d'enseignement, plus individuelle.

L'utilisation du *Catéchisme* pour la propagation de la doctrine pendant la période de transition exigeait qu'il puisse être mis à la portée de tous. Une traduction brésilienne devenait urgente : Lemos l'entreprit en 1887. Elle ne put paraître qu'en 1890[103]. Lemos apporta le plus grand soin à cette publication qui fut l'occasion de deux importantes innovations. D'une part, il suivit les indications de Comte au sujet d'une seconde édition du *Catéchisme*[104] : il s'agissait principalement de commencer par le « Culte » au lieu du « Dogme » après une « Introduction » où devait figurer la théorie de la Religion et celle du Grand-Être ; l'entretien final sur l'« Histoire générale de la Religion » devait être divisé en deux chapitres ; l'ensemble donnait treize chapitres au lieu de onze. D'autre part, Lemos, à propos de sa traduction du *Catéchisme*, prenait une initiative toute personnelle en proposant une simplification de l'orthographe du portugais, propre, estimait-il, à faciliter la lecture de l'ouvrage aux personnes de culture élémentaire[105]. Sa tentative de refonte est

100. APB. *3ème Circ. An.* (1883)-1885 (P), p. 92.

101. Cette forme de catéchèse est conforme aux indications de Comte.

102. Le Calendrier est un instrument d'éducation positive, non seulement parce qu'il entretient dans les masses le sens de la continuité mais aussi parce que la contemplation des grands types concrets est une constante illustration de la doctrine historique. Les positivistes brésiliens l'ont fort bien compris lorsqu'ils rattachent à l'enseignement d'ensemble leur publication du *Calendrier positiviste* en 1885 : cf. APB. *5ème Circ. An.* (1885)-1886 (F), p. 19. La même remarque s'applique à la *Bibliothèque positiviste* et aux tableaux systématiques publiés avec cette brochure : *O Calendario Positivista seguido da Bibliotheca Positivista e precedido de Indicações geraes sobre o Positivismo escriptas en inglez por Henry Edger*, trad. por Miguel Lemos, Rio, 1885, p. 82.

103. *Catecismo Positivista* por Augusto Comte, tradução e notas por Miguel Lemos. Rio de Janeiro, 1890 (1 vol. in-18 Jezus, p. 360). La nouvelle orthographe y est rigoureusement observée. La traduction est suivie d'un index alphabétique des matières par J. Mariano de Oliveira, beau-frère de Lemos et de Mendes. La parution du *Catecismo* est annoncée dans la *9ème Circ. An.*, p. 27. Le plan et les notes de la traduction brésilienne ont été adoptés par l'édition française que publièrent J. Lagarrigue et Congreve en 1891 sous le titre de *Catéchisme positiviste ou Sommaire exposition de la Religion universelle en treize entretiens systématiques entre une Femme et un Prêtre de l'Humanité* par Auguste Comte. Apostolat positiviste, Paris, 1 place de l'Estrapade ; Rio de Janeiro, 30 rue Benjamin Constant ; Londres, Church of Humanity, 19 Chapel Street, Lamb's Conduit street, 1891, 103e de la Grande Révolution, 1 vol. in 8°, p. 420. Et cf. *10ème Circ. An.* (1890)-1892 (F), p. 3. Le produit de la vente de ce livre devait servir à rééditer le *Catéchisme* tel qu'il avait paru en 1852.

104. Comte, *SPP*, IV, p. 86-91.

105. Sur les idées orthographiques de Lemos, cf. *Ortografia positiva. Nota avulsa a tradução do Catecismo positivista,* Rio, 1888. – *Simplificações ortograficas praticaveis desde já por todos e usadas em nossas publicações,* Rio 1893. – *Normas ortograficas tendentes a simplificar e ordenar a ortografia de nossa lingua*, Rio 1901, p. 72 ; cet opuscule reproduit la *Nota avulsa* de 1888 sous le titre de *A Reforma ortografica* (p. 17-26). Voir également les *7ème Circ. An.*, p. 17-18 ; *8ème Circ. An.*, p. 24-25 et *9ème Circ. An.*, p. 27-28.

ingénieusement réalisée en suivant scrupuleusement les indications du *Système de politique positive*. Malheureusement, une lettre de Comte à John Fisher, qu'ignorait Lemos, devait lui infliger un désaveu formel[106].

Quant à la réforme orthographique, Lemos n'est pas sans quelque mauvaise conscience à son sujet. Ne va-t-il pas faire figure de « spécialiste » oublieux de l'esprit de synthèse.

Disciple d'Auguste Comte, Lemos professe comme son maître le plus profond mépris pour toute activité intellectuelle, si brillante soit-elle, qui n'ait pas pour seule fin le bien public. Il abomine les grammairiens et les littérateurs de second ordre, qui s'absorbent gravement dans des questions sans intérêt et « inondent l'Occident » de leurs bavardages importuns. C'est en revoyant en 1887-1888 le manuscrit de sa traduction du *Catéchisme positiviste* et en cherchant à y maintenir une unité orthographique qu'il a été amené à se poser la question de la réforme orthographique[107]. Son système de simplification se fonde sur le principe phonétique. Un des avantages de l'orthographe phonétique consiste à « émanciper le public et spécialement les enfants, le prolétariat et les femmes des obstacles traditionnels que le pédantisme grammatical dresse continuellement contre tout assainissement de l'instruction des masses populaires »[108]. La réforme orthographique de Lemos a pour seul objet de faciliter la divulgation de la doctrine régénératrice parmi les personnes « illettrées », comme le voulait Comte. Sans doute, une réforme radicale de l'orthographe ne va pas sans quelques inconvénients. Un des plus importants est d'ordre moral. Tout changement de l'orthographe jusqu'alors courante risque de troubler les images graphiques des mots qui désignent des objets ou des êtres chers et vénérés. Trouble qui ne va pas sans ennui pour la culture des sentiments. Mais

106. Dans une lettre à John Fisher qui traduisait le *Catéchisme* en anglais, Comte l'engage à ne pas opérer lui-même les transformations prévues par la *Politique positive* : « J'ai maintenant reconnu que, quelque désirable que soit la position normale du Culte avant le Dogme, cette transposition exige un remaniement qui ne peut être bien opéré que par moi-même, dans une seconde édition. Bornez-vous donc à traduire cette composition sous la forme où je l'exécutai d'abord en annonçant seulement cette rectification ultérieure » lettre du 24 sept. 1855, in *LàD.*, I (2), p. 263. Sur la traduction du *Catéchisme*, cf. Lemos, APB. *6ème Circ. An.* (1886)-1887 (F), p. 17 ; *7ème Circ. An.* (1887)-1888 (F), p. 18-20. Cette dernière circulaire annonçait que Teixeira Mendes avait été chargé par Lemos de rédiger « un appendice où se trouveront consignés les progrès capitaux accomplis par le Maître depuis 1852 jusqu'à sa mort » (p. 19). Cet appendice est devenu l'ouvrage le plus considérable de Teixeira Mendes (avec la bibliographie de Benjamin Constant) paru sous le titre de *As Ultimas concepções de Augusto Comte*, Rio, 1898.

107. C'est à ce moment qu'il publia son *Ortografia positiva. Nota avulsa a tradução do Catecismo positivista* (1888). La *8ème Circ. An.* (1888)-1889 (P) adopte déjà la nouvelle orthographe, ainsi que la brochure adressée à Joaquim Nabuco et intitulée *Abolicionismo e clericalismo* par Teixeira Mendes. Comme Nabuco s'était déjà élevé contre la réforme orthographique de Lemos, Teixeira Mendes lui répond, dans la note finale de son texte, p. 33-35. Nabuco se plaignait de l'effort qu'exigeait du lecteur la nouvelle orthographe. Teixeira Mendes lui répond que le lecteur apprendra à lire plus lentement, ce qui ne manquera pas de favoriser son jugement. Le *Catecismo*… parut en 1890, deux ans après la *Nota avulsa* de 1888. La nouvelle orthographe était déjà connue du public.

108. *A Reforma ortografica*, in *Normas ortograficas*, p. 18.

il devrait n'être que passager et largement compensé par la fixité de normes orthographiques aussi rationnelles. On pourra objecter qu'il est impossible d'arriver à une écriture phonétique satisfaisante en raison de la variété des modes de parler à l'intérieur d'une même langue. L'argument prouve trop : il porte contre toute écriture alphabétique et, par suite, contre l'écriture étymologique. Non seulement les mots se prononcent différemment suivant les lieux, mais des différences, au moins aussi importantes, existent aussi entre les individus qui habitent ces lieux. Il est clair qu'il faut se souvenir, ici, du principe de Comte : « tout est relatif, c'est le seul principe absolu » et comprendre qu'une véritable « phonographie » qui reproduirait exactement tous les accidents phonétiques, non seulement est impossible, mais surtout est inutile. Il suffit d'arriver à un type moyen qui, négligeant les variétés inévitables, remplisse la fonction qu'on désire lui assigner [109]. Cette préoccupation du relatif et du possible explique pourquoi Lemos a cru pouvoir qualifier sa réforme orthographique de « positive ». Il s'agit seulement d'une simplification cohérente de l'orthographe qui conserverait l'alphabet actuel. C'est un problème secondaire qui répond à des besoins actuels, sans rien préjuger de ce qui sera possible plus tard. « Il appartient seul au sacerdoce de l'avenir de systématiser définitivement l'alphabet occidental d'après la fusion nécessaire des langues occidentales sous la présidence de l'italien »[110]. En attendant, nous devons simplifier la graphie de nos langues dans la mesure du possible. Seul un vrai positiviste est en mesure d'accomplir cette utile réforme. Nul autre ne pourrait éviter les divagations des spécialistes et s'occuper de cette question sans oublier qu'elle est d'ordre secondaire.

La diversion orthographique de Lemos n'est pas sans intérêt. On conçoit aisément qu'il y ait été amené par un souci apostolique. Il a raison d'écrire que l'orthographe du portugais, au Brésil « est la plus anarchique de toutes celles de l'Occident ». Une simple recherche d'homogénéité conduit au problème de la simplification. Le souci d'atteindre un public aussi vaste que possible ne peut qu'inviter à chercher un principe simple d'unité orthographique. L'événement a donné raison à Lemos. Une orthographe largement inspirée du principe phonétique a fini par prévaloir, au moins provisoirement, après d'innombrables controverses où le souvenir de Lemos a été évoqué, non sans passion. La préoccupation de Lemos de ne point se perdre dans les fondrières du « spécialisme », de conserver le sens de la relativité et de ne vouloir invoquer pour sa justification que le bien moral de l'Humanité, est significative. Il aurait pu rappeler le goût de Comte pour les recherches philologiques et sémantiques, jamais désintéressées d'ailleurs, ainsi que ses observations sur la langue universelle. Il préféra faire état d'un article de J. S. Florez, le fondateur-directeur de *El Eco*

109. La réforme de Lemos ne vaut que pour le Brésil. Elle ne prétend pas s'appliquer au portugais du Portugal où la prononciation est sensiblement différente.

110. APB. *8ème Circ. An.* (1888)-1889 (P), p. 24.

hispano-americano. Ce disciple direct d'Auguste Comte et exécuteur testamentaire, avait proposé, dans sa *Grammaire philosophique de la langue espagnole* (1854) une réforme orthographique en partie fondée sur la phonétique. Or, à cette époque, Florez était déjà disciple d'Auguste Comte et membre de la Société positiviste de Paris. Ne prend-il pas pour épigraphe à sa *Grammaire* la phrase de Comte : « Le langage est comme la religion inspiré par le cœur et construit par l'intelligence ». La réforme orthographique est bien dans l'esprit du Maître, à condition toutefois de la rapporter toujours à la réforme des réformes, celle de la société par la Religion de l'Humanité.

*

Portée par les événements, l'activité de l'Apostolat, entre 1883 et 1888-1889, reflète la confusion des années qui précédèrent immédiatement les deux événements politiques et sociaux les plus importants du Brésil de la seconde moitié du XIX^{e} siècle : l'abolition de l'esclavage et l'avènement de la République. Le schisme de 1883 avait eu l'avantage d'apporter à l'Apostolat brésilien un principe d'unité combative auquel il doit une grande part de son originalité. Il ne lui était pourtant pas possible de vivre longtemps en engageant le plus clair de ses forces à dénoncer les méfaits du « sophiste usurpateur ». La propagande abolitionniste et républicaine constituait les indispensables points d'appui, « réels » et « utiles » d'une action qui risquait de dégénérer en se limitant à un raidissement orthodoxe. Le culte sociolâtrique apporta beaucoup à la vie interne du groupe. Il avait l'avantage de lui fournir une matière pratiquement inépuisable en même temps qu'une occasion de propagande propre à séduire le profane. Un danger était possible par l'abus du spectaculaire superficiel auquel pouvait se complaire un public avide de cérémonial et amateur de grandiloquence. La vie profonde du groupe n'a pu subsister que par la pratique du culte intime et domestique. En osant conférer les sacrements, Lemos permit à ses confrères d'édifier leur vie personnelle en fonction de rites propres à intégrer leur action dans un cadre bien distinct de celui où la foule, encore asservie aux préjugés théologiques ou métaphysiques, se laisse enclore. Sur le chapitre cultuel, Lemos avait raison contre Audiffrent. Le culte public et le culte domestique étaient un indispensable complément du culte intime. Les préoccupations doctrinales et religieuses auraient peut-être fini par prévaloir si l'événement, une fois de plus, n'était venu raviver la vocation pratique de l'Apostolat.

QUATRIÈME PARTIE

DANS LE SILLAGE DE L'HISTOIRE

CHAPITRE PREMIER

L'ABOLITION DE L'ESCLAVAGE ET L'INCORPORATION DU PROLÉTARIAT SERVILE

L'année 1888 devait apporter, sinon la solution, du moins le dénouement d'une situation qui, jusqu'alors, semblait résumer tout le problème social. Il ne serait pas juste de dire que les positivistes ne l'avaient pas prévu. La *Septième Circulaire* de Lemos, datée du 15 avril 1888, l'annonçait pour l'année courante[1]. Le retard de l'impression lui permettait d'ajouter un post-scriptum, le 15 octobre, pour faire part aux positivistes de tous les pays que « l'infâme institution » avait été abolie au Brésil par la loi du 13 mai.

On ne saurait faire un grand mérite à « l'organe » de l'Apostolat d'avoir été bon prophète. En 1887, tout le Brésil savait que l'esclavage appartenait déjà au passé. On doit pourtant reconnaître que les positivistes brésiliens avaient fait preuve d'une remarquable constance à l'égard du thème anti-esclavagiste. Jusqu'à la veille de l'abolition, ils ne cessèrent « d'intervenir ». L'efficacité que l'on attribue à leur action dépend entièrement de la valeur qu'on attache à l'opinion et du crédit que l'on fait aux publications positivistes. Les positivistes ne furent certes pas les seuls à lutter pour l'abolition. Mais, si ni les campagnes de presse ni les harangues de la tribune n'étaient dans leur manière, ils furent sans doute les seuls à invoquer une doctrine et à voir que le problème de l'esclavage n'était qu'un aspect de celui du prolétariat dont « l'incorporation à la société moderne » devait être posée en termes plus larges. Dès à présent, on doit porter à leur crédit leur scepticisme à l'égard de toute action parlementaire et la confiance qu'ils plaçaient dans l'initiative du pouvoir central. L'événement leur a donné raison. La loi d'émancipation inconditionnelle a été promulguée sous la pression directe de la princesse Isabel, élevée à la régence en l'absence de l'Empereur. Ils comprirent enfin, sans doute mieux que Joaquim Nabuco libéral antiesclavagiste resté attaché à la monarchie, que l'institution esclavagiste avait partie liée avec l'Empire et que la ruine de l'une

1. APB. *1ère Circ. An.* (1887)-1888 (F), p. 23 et p. 36.

devait entraîner la chute de l'autre. Ils le signifièrent à Joaquim Nabuco avec quelque vigueur ; l'anticléricalisme qu'ils manifestèrent à cette occasion contraste avec leur hommage au catholicisme médiéval dont ils tenaient le principe du Maître lui-même. Leur action ne s'exprima ni au Parlement, ni sur la place publique. Suivant leur habitude, elle résida principalement dans une sorte de commentaire perpétuel des principales étapes de l'abolition. Son influence est malaisément appréciable. Son intérêt historique et dogmatique ne peut être méconnu.

*

Après que le conseiller Antônio Dantas fut tombé « dans les bras du peuple », le ministre libéral José Antônio Saraiva fut appelé à la présidence du gouvernement le 6 mai 1885. Il devait se présenter devant la chambre le 11 mai. Le nouveau ministère se borna à modifier le projet Souza Dantas et à élever de 60 à 65 ans l'âge de l'émancipation obligatoire [2]. Persuadé qu'il ne pourrait obtenir du Sénat la majorité qu'il avait difficilement réunie à la Chambre, Saraiva démissionna le 20 août 1885 et fut remplacé par le gouvernement conservateur du baron de Cotegipe qui devait durer jusqu'au 7 mars 1888. Les conservateurs s'accordaient avec les libéraux sur le principe de la libération des esclaves. Seules les modalités les divisaient et, en particulier, la clause d'indemnisation. La Chambre signifia sa défiance au gouvernement. Elle fut dissoute le 26 octobre 1885. Une nouvelle Chambre, plus docile, élue le 15 janvier 1886, se réunit le 3 mai. Entre-temps, le 28 septembre 1885, avec la collaboration du Sénat, le baron de Cotegipe avait fait voter une loi retenant le minimum des projets Dantas / Saraiva[3]. Par la loi dite des Sexagénaires, le baron de Cotegipe entendait résoudre pratiquement le problème de l'esclavage : il ne s'agissait plus que d'organiser l'immigration et de favoriser la petite propriété [4]. Le baron disposait d'une chambre conservatrice, mais il comptait sans l'opinion.

2. Cf. José Maria dos Santos, *Os Republicanos*..., p. 226-229.

3. Cette loi fixait l'âge d'émancipation obligatoire à 65 ans. Le nombre des esclaves qui rentraient dans la catégorie des libérables au 31 décembre 1886 s'élevait à 90 920. Les contingents les plus nombreux se trouvaient dans les provinces de Rio de Janeiro : 25 914 ; de São Paulo : 10 071 ; Minas Gerais : 18 331 ; Bahia : 12 289. Le Ceará, le 25 mai 1884, et l'Amazone, le 14 juillet 1884 avaient déjà décrété l'émancipation totale, cf. J. M. dos Santos, *ibid*., p. 239. Les principales lois marquant les phases de l'abolition de l'esclavage au Brésil sont les suivantes : 7 novembre 1831, répression de la traite en vertu de la convention avec la Grande-Bretagne du 23 novembre 1826 ; loi du 4 septembre 1850 établissant des mesures sévères pour la répression de la traite ; loi du 28 septembre 1871 déclarant *ingenus* tous les enfants de femmes esclaves à partir de cette date (loi Paranhos ou loi du Ventre libre) et loi du 28 septembre 1885 dite loi des Sexagénaires. Cf. *Annuaire de législation étrangère* publié par la Société de législation comparée, t. XVIII, 1889, Paris 1890, et Teixeira Mendes, *Benjamin Constant*. *Esboço*..., t. I, p. 294-300.

4. J. M. dos Santos, *A Politica geral*…, p. 150.

Au cours de 1887, le mouvement abolitionniste prit une ampleur exceptionnelle [5]. Dans le discours du trône du 3 mai 1888, la princesse régente traduisait un vœu de l'opinion publique quand elle disait :

> « l'extinction de l'esclavage, par l'influence du sentiment national et des affranchissements dus à l'initiative privée, s'est avancée à un tel point qu'elle est devenue, à l'honneur du Brésil, une aspiration réclamée par toutes les classes, avec une véritable abnégation de la part des propriétaires »[6].

Quelque temps avant l'ouverture de la session de 1888, le baron de Cotegipe donna sa démission à la suite d'un conflit entre la police et la marine, à propos duquel la princesse régente sembla prendre une attitude défavorable au gouvernement[7]. Ce n'était là qu'un prétexte. La vraie raison du départ du baron de Cotegipe est qu'il se sentait isolé dans son propre parti, rallié en sa presque totalité à la cause de l'abolition immédiate[8].

Le 10 mars, un nouveau Cabinet était constitué, avec João Alfredo Correia de Oliveira, originaire et représentant de Pernambouc, mais ancien gouverneur de la province de São Paulo. Issu du parti conservateur, il était cependant connu pour ses convictions abolitionnistes. Le 7 mai 1888, le nouveau président présenta son cabinet à la Chambre des députés avec ce programme : « Demain sera présentée la proposition du pouvoir exécutif tendant à traduire en loi l'extinction immédiate et inconditionnelle de l'esclavage au Brésil ». Cinq jours plus tard, le 13 mai 1888 étaient votés, par 83 voix contre 9, deux articles laconiques :

> « Article premier : L'esclavage est aboli au Brésil à dater du jour de la promulgation de cette loi. – Article II : Sont abrogées toutes les dispositions contraires »[9].

*

5. Grâce à l'action d'ardents propagandistes tels que Luiz Gama, Joaquim Nabuco, José do Patrocínio, Joaquim Serra, João Clap, Silva Jardim, Antonio Bento, le parti républicain était loin d'avoir le monopole de l'abolitionnisme, même inconditionnel. D'importants propriétaires et chefs politiques, tel que le conservateur Antonio Prado de São Paulo, favorisèrent les libérations en masse et exercèrent une influence décisive sur les riches « fazendeiros ». Cf. J. M. dos Santos, *Os Republicanos*..., p. 243. Les esclaves, d'ailleurs, prenaient les devants. Ils quittaient en groupe les domaines de leurs maîtres et s'installaient en communautés libres *(quilombos)* sans que personne ne s'y oppose.

6. *Annuaire de législation étrangère* 1889. Notice générale sur la session parlementaire de 1888 par le vicomte d'Ourém, p. 5.

7. Cf. J. M. dos Santos, *Os Rebublicanos*..., p. 286. Un officier de marine, Leite Lobo avait été malmené par la police. Ses collègues avaient protesté auprès du gouvernement qui s'était refusé à prendre des sanctions. Le comte d'Eu, le prince consort et mari de la princesse Isabel, décida de faire une visite au Club naval en signe de sympathie et par suite du désaveu du gouvernement

8. Cf. J. M. dos Santos, *ibid*., p. 287.

9. Cf. *Ibid*., p. 292. Le projet de loi avait été déposé le 8 mai à la Chambre au nom du gouvernement par Rodrigo A. da Silva, ministre de l'agriculture. Adopté rapidement, il fut renvoyé le 10 au Sénat, qui l'adopta dans une séance extraordinaire du dimanche 13. La loi d'abolition fut promulguée le jour même. En 1850, on estimait le nombre des esclaves à 2 millions et demi. En 1873, il était réduit à 1 584 974 ; en juin 1884, 1 150000 ; en mars 1887, 723 000. Environ 600 000 affranchissements, avant le 13 mai, avaient été dus à l'initiative personnelle. Le nombre des *ingenus*, tenus à des services jusqu'à leur majorité, était de 439 800 en 1885. La loi du 13 mai a donc libéré un million d'individus – estimations de l'*Annuaire de législation étrangère, 1889*.

Depuis leur lettre du 3 juin 1886 au conseiller Dantas, pour le féliciter d'avoir déposé au Sénat un projet de loi impliquant la réalisation complète de l'abolition dans un délai de cinq ans, les positivistes de l'Apostolat n'étaient pas intervenus. Ils justifient ce silence par la stagnation de la question esclavagiste au Parlement en 1887 sous le gouvernement conservateur Cotegipe[10].

Dans sa biographie de Benjamin Constant, Teixeira Mendes relève l'initiative du « père de la République » qu'il n'hésite pas à porter au compte de l'action positiviste, bien qu'elle n'émanât pas du cénacle des purs. En octobre 1887, dans une réunion du Club militaire, Benjamin Constant avait interpellé le maréchal Deodoro da Fonseca, président. Il avait demandé que le Club fît une déclaration de principe favorable à l'abolition. L'interpellation de Benjamin Constant avait été à l'origine d'une pétition adressée au nom du Club par le maréchal Deodoro à la princesse régente Isabel, pour lui demander de ne pas utiliser l'armée dans la poursuite et la capture des esclaves tentant de se soustraire à leur condition par la fuite.

> Les membres du Club Militaire, « au nom des plus saints principes de l'humanité, au nom de la solidarité humaine, au nom de la civilisation, au nom de la charité chrétienne, au nom des douleurs et des souffrances de Sa Majesté l'Empereur, votre auguste père, dont ils estiment interpréter les sentiments et sur l'absence duquel ils pleurent des larmes de regret et de désespoir, au nom de l'avenir de votre fils, espèrent que le Gouvernement Impérial n'admettra pas que les officiers et les forteresses de l'armée soient détournés de leur noble mission […]. L'armée doit maintenir l'ordre […]. Devant des hommes qui fuient, calmes, sans bruit, plus tranquillement que le bétail qui se disperse à travers les champs, se dérobant à l'esclavage, comme à la lutte, et donnant, en traversant les villes, sans défense, un exemple de moralité dont l'oubli a fait souvent la honte des armées les plus civilisés, l'armée brésilienne espère que le Gouvernement Impérial fera droit à la demande qu'elle présente respectueusement au nom de l'honneur du propre drapeau qu'elle défend »[11].

Comme les statuts du Club Militaire, bien que déposés au Ministère de la Guerre, n'avaient pas encore été approuvés et que par suite le Club fonctionnait irrégulièrement, les autorités officielles retournèrent la pétition à l'envoyeur avec une lettre fort élogieuse. La princesse Isabel n'en fut pas moins informée, ainsi que le public qui put en prendre connaissance dans la presse.

L'attitude de l'armée joua un rôle considérable dans l'évolution des derniers « esclavocrates ». En proclamant son refus de prêter main-forte aux propriétaires d'esclaves, elle les laissait sans recours devant les sécessions massives qu'aucune force policière ne pouvait entraver. En prenant parti pour les esclaves contre leurs maîtres, au nom de l'ordre, l'armée affirmait le primat d'un

10. APB. *7ème Circ. An*. (1887)-1888 (F), p. 20.

11. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço…*, t. II, *Peças justificativas*, p. 203-207.

ordre nouveau auquel elle apportait tout le prestige d'une autorité plus spirituelle encore que matérielle. Le fait que ce soit Benjamin Constant qui ait « interpellé » le président-maréchal Deodoro da Fonseca laisse suffisamment entendre qu'il était l'interprète d'un groupe sur lequel s'exerçait depuis longtemps son influence indissociable du positivisme. C'est à juste titre que Teixeira Mendes tient l'initiative de Benjamin Constant pour une manifestation positiviste en faveur de la libération des esclaves.

Faute d'intervention de l'Apostolat directement adressée au gouvernement en 1887, au sujet de la situation esclavagiste, Teixeira Mendes s'étend dans sa *Septième Circulaire* sur un aspect de la question qui prendra une importance considérable au cours de sa polémique avec Joaquim Nabuco : l'attitude de l'Église catholique devant « l'infâme institution ».

> « C'est à cette heure lorsque tout le monde est devenu abolitionniste, voire même des planteurs, que nos évêques catholiques, dans des pastorales publiées pour annoncer le jubilé sacerdotal de Léon XIII, ont cru opportun d'élever la voix en faveur de l'abolition, en rééditant à cette occasion les vieux clichés sur la prétendue opposition entre 'la lumière divine de l'Évangile' et l'esclavage de l'homme. La 'lumière divine de l'Évangile' s'accommode si bien de l'esclavage que, non seulement plusieurs papes essayèrent de le justifier appliqué aux Africains, mais encore des prêtres catholiques et même des corporations monastiques ne se sont pas fait scrupule de posséder des esclaves »[12].

Un évêque brésilien de Pernambouc, D. José da Cunha de Azevedo Coutinho (1743-1821), s'est attaché à démontrer la légitimité de « l'infâme traite ». Le clergé actuel cherche à autoriser ces protestations opportunistes en exploitant une confusion qui invoque la coopération de l'Église médiévale à l'affranchissement des anciens esclaves. Il est exact que le sacerdoce se fit, alors, l'organe des aspirations de l'époque, mais ce fut indépendamment de toute influence dogmatique.

> « C'est seulement après que tous les puissants de ce monde soient devenus favorables à l'abolition, lorsqu'il n'y a plus eu aucun danger temporel ni spirituel à se proclamer abolitionniste, que les directeurs des âmes, les pasteurs du peuple chrétien, ont jugé opportun de parler en faveur des esclaves »[13].

*

Entre la nomination de João Alfredo Correia de Oliveira à la présidence du Cabinet (10 mars 1888) et l'abolition (13 mai), des bruits alarmants avaient couru sur les dispositions qui devaient accompagner le décret de libération. Les abolitionnistes « inconditionnels » redoutaient les mesures transitoires qui,

12. APB. *4ème Circ. An*. (1887)-1888 (F), p. 21.
13. *Ibid*., p. 22.

sous prétexte d'adaptation à la liberté, tendraient à prolonger la sujétion des affranchis comme ce fut le cas pour les *ingenus* lors de la loi de 1871. C'est pourquoi en avril 1888, Lemos et Teixeira Mendes publiaient une brochure destinée à prévenir l'opinion contre toute disposition qui, sous prétexte « d'organiser le travail », ajournerait la pleine liberté[14]. Le 3 mai, jour d'ouverture de la session parlementaire, la nouvelle brochure fut distribuée à l'entrée du Parlement, à ses membres et au peuple[15].

La fin de l'esclavage, expliquaient les chefs de l'Apostolat, marquait le terme du préambule de la question sociale au Brésil. Elle peut se formuler de la même façon pour tout l'Occident : il s'agit d'incorporer le prolétariat à la société moderne. Ce qui doit se faire d'après deux maximes : le dévouement des forts pour les faibles, et la vénération des faibles pour les forts. Pratiquement, les anciens maîtres doivent garantir aux libérés la propriété d'un domicile suffisant pour les besoins d'une famille, leur assurer un salaire qui leur permette de faire face aux charges d'un foyer et de cultiver les sentiments altruistes ; une instruction nécessaire à la profession qu'ils désirent embrasser. Ils ne doivent pas exiger d'eux plus de six heures de travail quotidien. Il n'y a pas lieu de prévoir une fragmentation de la grande propriété, souvent réclamée par les doctrinaires abolitionnistes.

> « La petite propriété a le très grave inconvénient de faire surgir une petite bourgeoisie, égoïste, mesquine, s'alliant aux classes profiteuses pour exploiter, elle aussi, le travailleur, s'opposant ainsi par son interposition entre les riches et le prolétariat à l'établissement des relations normales qu'il faut établir entre eux »[16].

Les maîtres doivent comprendre que le seul moyen de produire plus et mieux, c'est de rendre le travailleur toujours plus honnête, intelligent et actif. C'est là une véritable révolution qui ne peut se réaliser que par une discipline nouvelle. Il ne faut pas croire qu'on puisse l'acquérir en remplaçant le parlementarisme actuel par le parlementarisme démocratique.

Dans la partie de cet opuscule que Lemos reproduisit en juin 1888 sous le titre de *A Repressão legal da ociosidade*, le problème de « l'organisation du travail » est envisagé moins dans les « mesures urgentes » exigées par la nouvelle situation sociale des travailleurs que dans le principe d'une intervention du pouvoir civil et temporel dans le domaine de l'activité individuelle. La publication de juin 1888 se bornant à reproduire une partie de celle d'avril 1888, nous pouvons tenir le texte pour antérieur à la loi d'abolition. Cependant, l'intention de la publication de juin 1888, comme l'indique assez le titre, est différente. Il s'agit de réagir contre un projet de loi au sujet de « l'oisiveté »

14. Lemos et Teixeira Mendes, *A Liberdade espiritual e a Organização do Trabalho-Consideraçesões historico-filosoficas sobre o movimento abolocionista. Exame das ideas relativas a leis de organização do trabalho e locação de servoço.* Une partie de cette brochure est reproduite dans un feuillet publié le 27 juin 1888 sous le titre de *A Repressão legal da ociosidade*.

15. Cf. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço* …, t. I, p. 294.

16. Lemos et Teixeira Mendes, *A Liberdade espiritual e a Organização do trabalho*, p. 39, note 4.

(*ociosidade*). Cette intention mérite qu'on s'y arrête, car elle ouvre la propagande positiviste sur le thème de la mendicité. Afin de dissocier les problèmes et de respecter la chronologie, nous considérerons d'abord le feuillet *A Repressão legal da ociosidade*, comme une simple reproduction du développement doctrinal de *A Liberdade espiritual e a organização do trabalho*. Il faut y insister pour bien saisir le lien entre l'abolition de l'esclavage, « l'organisation du travail », le chômage, l'oisiveté et la mendicité. La vigueur de ce texte montre bien que « la fin du préambule social » qu'est l'abolition de l'esclavage n'est aux yeux des positivistes brésiliens qu'un commencement. S'ils ont identifié pendant longtemps le problème social au problème de l'esclavage, on ne peut leur reprocher d'avoir cru que toute « la question sociale » était résolue avec l'abolition.

À la veille même du décret de libération, on discutait de dispositions transitoires qui devaient l'accompagner [17]. On parlait d'une réglementation qui aurait classé le vagabondage, ou plutôt le fait de ne pas avoir d'emploi régulier (*desocupação*), comme un délit. Cette même réglementation aurait posé les règles de la « location des services » en donnant des « garanties » aux patrons contre l'instabilité des prolétaires. En contrepartie et assez hypocritement, des clauses devaient être prévues qui protégeraient les travailleurs contre les abus éventuels des patrons. En somme, une ébauche de législation sociale devrait se greffer sur une répression du vagabondage.

Les positivistes se firent un devoir d'alerter l'opinion et de dénoncer par avance « les tissus de sophismes » impliqués dans toute tentative « d'organisation du travail », particulièrement suspecte au lendemain de l'abolition. Le vagabondage et le refus de travail ne sont pas particuliers aux classes pauvres. Les vagabonds, pour la plupart, sont issus de la bourgeoisie. Cette catégorie de vagabonds est certainement la plus dangereuse. Ils disposent, en effet, d'un capital qui fait défaut aux autres vagabonds, et qui permet de faire subir à la société des dommages particulièrement graves. Pour ces vagabonds-bourgeois qui remplissent les sinécures « bureaucratiques et pédantocrates », fleurissent la lèpre des diplômes et les prébendes politiques. C'est par eux que se développe la prostitution. C'est leur exemple démoralisateur qui pousse au vagabondage les classes sociales sans fortune. Ce sont ces vagabonds de luxe, réfractaires à tout travail utile, qui peuplent les académies, qui remplissent les lieux chers aux oisifs, qui fournissent un contingent considérable à la légion des journalistes, des faux poètes, des démagogues ; ils ne savent rien et parlent de tout, cerveaux faussés, incapables d'un instant d'attention, dissimulant en vain, sous un clinquant littéraire, leur totale nullité et leur soif de jouissance. Le vagabond pauvre prive seulement la société de son concours individuel et ne consomme que les miettes que lui jette la compassion publique. Qu'on ne dise pas que le vagabondage des classes pauvres est le fourrier du crime. Les

17. Cf. Oliveira Lima, *O Império brasileiro*, p. 140. La condition servile aurait été nominalement maintenue pendant « l'organisation » de l'apprentissage.

statistiques prouvent que les criminels sont pour la plupart issus des classes moyennes. Pour trouver les grands malfaiteurs il suffit de jeter un coup d'oeil sur la honteuse spéculation qui sévit aujourd'hui dans toute la bourgeoisie, sur sa fièvre du gain, sur ses manœuvres frauduleuses au détriment de l'État et des particuliers. Qui oserait dire devant ces faits que ce sont les vagabonds pauvres qui mettent au pillage la société ? S'il est légitime de punir le vagabondage, cette sanction doit s'exercer de préférence sur l'oisiveté bourgeoise. Or, ceux qui parlent « d'organiser le travail » n'ont jamais songé à débarrasser la société du vagabondage bourgeois. Pour eux, le seul vagabond, c'est le pauvre sans travail ou le mendiant dont la dignité échappe à la grossièreté de nos contemporains. Que deviennent l'égalité de tous devant la loi, le principe de l'utilité publique ? N'est-il pas évident qu'il ne s'agit que d'opprimer les faibles pour mieux garantir la tyrannie et la jouissance des riches ?

Ce n'est pas tout. Imaginons que le vagabondage soit considéré comme un délit passible de tomber sous le coup de la loi, le prolétaire se trouvera dans une impasse : ou bien, il sera obligé de travailler dans les conditions écrasantes que lui imposera son patron, ou bien il sera arrêté comme vagabond. On dira que la loi pourra prévoir un salaire minimum. Quel sophisme ! Qui fixera ce salaire minimum ? les riches et les maîtres, ceux-là mêmes qui possédaient des esclaves ou leurs mandataires. Qui fera appliquer la loi ? encore les maîtres et les seigneurs. Que devient alors la liberté de profession ? Une telle « organisation du travail » ne serait qu'un nouvel esclavage qui reprendrait dans ses mailles ceux qu'on vient d'en libérer. Le pouvoir civil n'a pas qualité pour résoudre ces difficultés. Seule une opinion publique, dûment éclairée, peut les surmonter. En évoquant la dignité du mendiant inaccessible à « la grossièreté contemporaine », Lemos et Teixeira Mendes ajoutaient que le positivisme avait su, à son sujet, consacrer systématiquement l'inspiration catholique et sanctionner les anticipations poétiques. Une longue note rappelait le type du mendiant Ochiltree dans *L'Antiquaire* de Walter Scott, et dénonçait comme une usurpation du pouvoir civil la prohibition de la mendicité instituée dans certaines villes d'Europe et des États-Unis.

Si l'on va au fond des choses, les mobiles de la bourgeoisie sont évidents. Elle veut avant tout se libérer du spectacle désagréable de la misère d'autrui. Par le moyen des asiles et autres établissements dits « pieux », elle veut s'affranchir du devoir que l'opinion publique a toujours attribué aux riches à l'égard des pauvres : « Personne – gouvernement ou particulier – n'a le droit d'empêcher qu'un homme fasse appel à l'altruisme de son semblable plus favorisé, de vive voix, dans la rue, comme et quand il le veut, une fois qu'il n'emploie aucun moyen de violence »[18]. Que l'on fonde des asiles, à condition toutefois de laisser chacun libre d'en profiter ou d'avoir recours, s'il le préfère, à la bienfaisance privée, mais qu'on reste bien persuadé que de telles institu-

18. M. Lemos, *A Repressão legal da ociosidade*, p. 5.

tions sont de simples palliatifs, ils ne résolvent point le problème, mais risquent au contraire de détourner de la vraie solution : *l'organisation sociale de la richesse*. S'il dépend du pouvoir civil de ne pas user de contrainte à l'égard des pauvres, même pour les secourir, il appartient exclusivement à une opinion publique, suffisamment éclairée, de travailler à l'organisation sociale de la richesse.

C'est à partir de cette note que la publication d'avril 1888 sur l'organisation du travail devait être reprise, moins de trois mois plus tard, avec le nouveau titre de *A Repressão legal da ociosidade*. Un projet de loi venait d'être présenté au Parlement contre le vagabondage et la mendicité. Pour protester, il suffit à l'Apostolat de redonner les textes d'avril 1888 en les allégeant des « mesures urgentes » qui devaient faire l'objet d'interventions ultérieures d'un caractère plus largement social[19]. En juin 1888, Lemos se borna à ajouter quelques remarques de la même veine.

Le nouveau projet sur la répression de l'oisiveté assimilait la mendicité à l'exercice d'une profession malhonnête. Mais qu'entendre par « profession malhonnête » ? Si cette question était l'objet d'un vote, on aurait sans doute de bien curieuses réponses. La société souffre plus de l'exercice malhonnête de fonctions honnêtes que de telle ou telle activité illicite. De quel pouvoir veut s'armer l'autorité civile ? L'histoire a connu une Inquisition ecclésiastique ; nous prépare-t-on une inquisition bourgeoise pour laquelle l'hérésie par excellence consisterait à être « oisif sans avoir de rentes », tandis que ceux qui en jouiraient pourraient impunément faire les vagabonds et infester la société ? Et dire que ce sont de prétendus catholiques, admirateurs de saint François d'Assise, le sublime mendiant [20], qui se font complices de semblables « monstruosités ». Si personne ne réagit, la main de fer du gouvernement s'appesantira bientôt sur les faibles, les déshérités et les misérables. Dans une société comme la nôtre, livrée à l'anarchie, aux intrigues électorales et aux exigences d'une ploutocratie sans frein, aucun honnête homme n'est assuré du pain du lendemain. S'il le perd, des jours, des semaines, des mois et parfois des années pourront passer sans qu'il puisse trouver du travail. Ce qu'on appelle « l'oisiveté » est le résultat d'un ensemble très complexe de causes sociales et morales sur lesquelles le pouvoir civil est incapable d'agir. Il ne peut qu'en aggraver les effets en mettant à la disposition des forts de nouveaux moyens pour exploiter les faibles. « Les maux de cette nature ne peuvent être guéris que par un traitement intellectuel et moral qui se résume lui-même dans la réforme du système d'éducation »[21]. Une telle réforme est une opération philosophique

19. Notamment dans *A Incorporação do proletariado na sociedade moderna* par Teixeira Mendes (25 décembre 1889).

20. « Toute sa vie ne démontre-t-elle pas éloquemment qu'on peut être très utile à la société en vivant d'aumônes et sans concourir directement à la production industrielle ? », Lemos, *A Repressão legal da ociozidade*, p. 6.

21. *Ibid*., p. 7.

difficile dont les résultats ne pourront devenir sensibles que par le libre concours de l'opinion publique, sans aucune interférence du pouvoir civil. Le domaine des lois ne doit pas être confondu avec celui de la philosophie et de la religion. Montesquieu avait bien compris que ce qui doit être fait par les mœurs ne doit pas l'être par les lois. Agir différemment, c'est implanter la plus détestable des tyrannies.

L'apologie de la mendicité par les positivistes brésiliens est fidèle aux enseignements du Maître [22]. Ce qui lui donne un caractère propre, c'est qu'elle n'est pas restée sur le plan de la protestation verbale ou même « systématique », elle s'est heurtée à des faits par des faits. Protester contre un projet de loi par la distribution gratuite de feuillets sur la voie publique dépasse les limites d'une opposition théorique. L'apologie du mendiant, chez les positivistes brésiliens, va au-devant d'une sensibilité disposée à un accueil sans impatience. Sans elle, n'aurait pas été possible l'étonnant décret du 29 novembre 1931 du général positiviste Rabello, *interventor fédéral* * intérimaire à São Paulo, interdisant que l'exercice de la mendicité souffrît la moindre contrainte, déclarant « crime de lèse-humanité » toute atteinte à cette liberté et enjoignant à tout agent de l'autorité publique qui serait contraint d'intervenir auprès d'un mendiant « pour une raison indiscutable d'ordre » de se comporter à son égard avec la plus grande courtoisie, s'il s'agit d'un homme, et le plus parfait *cavalheirismo* s'il s'agit d'une femme. Le décret du général Rabello, que l'opinion publique brésilienne n'est pas près d'oublier, est une démarcation parfois littérale du feuillet de Lemos et Teixeira Mendes.

On a parfois tendance à oublier le lien qui unit le thème du mendiant à l'abolition de l'esclavage. Il importe de le rétablir, au risque d'atténuer le pittoresque de la courtoisie du service d'ordre positiviste devant le libre exercice de la mendicité et la liberté spirituelle du mendiant. Il y a un lien très naturel entre la libération inconditionnelle des esclaves, leur adaptation à la vie sociale et les abus qui auraient pu facilement naître d'une « organisation du travail » sans humanité. Le thème du mendiant est venu se greffer sur le fait des ex-esclaves soudainement « sans travail » *(desocupados)*. Il faut convenir que le passage n'est pas artificiel et qu'à son occasion Lemos et Teixeira Mendes ont pu lancer sur la bourgeoisie des « appréciations » d'une violence rarement égalée par Comte lui-même et digne du manifeste de Marx. Le thème du noble mendiant est moins innocent qu'on pourrait le croire [23].

*

22. Cf. Comte, *SPP*, IV, p. 152-153.

* Un interventor federal est un gouverneur désigné d'office par le pouvoir fédéral (N. de l'Éd.)

23. Sur le thème de la mendicité, cf. APB., *O Livre exercício da mendicidade e a regeneração social*, 1926 ; Pedro Barreto Galvão, « Mendicidade », in *Boletim do Apostolado positivista do Brazil*, 27 septembre 1903, p. 22-29 ; Geonisio Curvello Mendonça, S. Francisco de Assis, 1927, p. 10 ; Fabien Magnin, « L'Aumône et l'assistance », in *La Politique positive*, Revue Occidentale, p. 266-267, 271 (1872).

Dans le post-scriptum du 15 octobre 1888 de sa *Septième Circulaire*, Lemos n'avait pu qu'annoncer « à tous les vrais serviteurs de l'Humanité » que le 13 mai 1888 avait aboli « l'infâme institution ». La *Huitième Circulaire*, parue en 1889, reprend la question et en donne une appréciation générale.

L'abolition a été promulguée sous la pression de l'opinion publique. L'Empereur aurait pu la devancer « s'il eût moins tergiversé avec les intérêts esclavagistes et s'il eût montré l'énergie qu'exigeait sa haute fonction publique »[24]. « L'institution monarchique ne pouvait être favorable à l'abolition, car cet acte rompait son dernier appui auprès des classes conservatrices de notre pays où une telle institution n'a ni tradition, ni racines »[25]. La Princesse régente, moins dominée que son père par les préjugés, fut favorable à l'abolition.

> « Elle ne chercha pas à résister au courant dominateur de l'opinion et, subissant, en tant que femme, l'inspiration prépondérante du cœur, elle n'hésita pas à renvoyer un ministre rétrograde [26] et à appeler au gouvernement un chef politique connu par ses tendances favorables à l'abolition ». « La Régente et son ministre eurent cette fois le mérite d'accepter franchement la seule solution possible sans essayer de nouveaux palliatifs »[27].

Après avoir jugé l'Empereur et la Régente, les positivistes devaient se juger eux-mêmes. Quelle avait été leur part dans la victoire abolitionniste ? Une question analogue avait été posée par tous et généreusement résolue par cha-

24. APB. *8ème Circ. An.* (1888)-1889 (P), p. 20.

25. Les positivistes de l'Apostolat, hostiles à l'Empereur Pedro II en raison de son libéralisme parlementariste et de ses goûts « pédantocratiques », le tiennent pour peu favorable à l'abolition immédiate et inconditionnelle, cf. APB. *8ème Circ. An.*, p. 20). J. M. dos Santos n'admet pas les réserves des positivistes, *Os Republicanos*…, p. 257, note L. On rapporte que Pedro II accueillit la nouvelle de l'abolition, à Milan, par l'exclamation « Grand peuple ! ». D'après Oliveira Lima, « une fois de retour, voyant de près la situation tendue créée par le lyrisme des abolitionnistes extrémistes, il remarqua que s'il avait été présent les choses ne se seraient pas, peut-être, passées ainsi », *O Império brasileiro*, p. 140-141.

26. Il s'agit du ministère Cotegipe. On ne peut dire qu'il ait été « renversé » par la princesse Isabel. On trouve une expression analogue chez J. Pernetta qui puise, exclusivement et sans critique, aux sources de l'Apostolat (*Os dois Apóstolos,* t. II, p. 43). On a vu comment le baron de Cotegipe avait été amené à démissionner : il s'estima désavoué par la Régence dans une affaire avec la police de la marine ; en réalité, il se sentait affaibli par des divergences au sein même du parti conservateur sur le problème de l'abolition inconditionnelle. Quoi qu'il en soit, la princesse Régente ne le « renvoya » pas, ni ne le « renversa » ; elle n'accepta même pas les motifs de sa démission ; cf. J. M. dos Santos, *Os Republicanos*..., p. 287, note 1. L'action de la princesse a surtout consisté à faire appel à João Alfredo Correia de Oliveira, connu pour ses sentiments abolitionnistes mais d'abord partisan de l'indemnisation ; elle eut le mérite de prendre sur elle la responsabilité d'une importante décision en l'absence de son père ; son abolitionnisme affectif était d'ailleurs connu. La vraie raison de la retraite de Cotegipe doit être cherchée dans l'effritement du parti conservateur dont toute une partie, sous l'action du pauliste Antonio Prado, avait été gagné à l'abolition inconditionnelle et immédiate.

27. APB. *8ème Circ. An.* (1888)-1889 (P), p. 21.

cun. Au palmarès de l'action libératrice les positivistes estimèrent qu'ils pouvaient figurer en bonne place pour les titres suivants :

1) Ils avaient introduit un point de vue nouveau dans la propagande abolitionniste en faisant connaître la théorie des races de Comte. Ils avaient souligné la supériorité affective de la race africaine sur la race blanche et jaune. La longue résignation des noirs pendant leur servitude ne peut s'expliquer que par cette supériorité affective.

2) En s'inspirant directement de leur Maître, les positivistes avaient montré qu'il fallait établir une distinction profonde entre l'esclavage ancien, résultat normal de l'évolution humaine et l'esclavage moderne, rétabli de façon anormale en Occident, à la suite des grandes découvertes du XV^e^ siècle. Cette considération permet de dissiper le sophisme qui consiste à justifier l'esclavage moderne en s'autorisant de la civilisation antique.

3) En s'appuyant sur Auguste Comte, les positivistes brésiliens avaient défendu la thèse de l'abolitionnisme radical contre les partisans d'une « transformation graduelle » des conditions de l'esclavage et d'une indemnisation considérée comme un « droit » des anciens possesseurs d'esclaves.

4) Enfin, en interdisant à tout positiviste déclaré de posséder des esclaves et en se montrant intransigeant sur ce point, le noyau positiviste brésilien avait apporté à la doctrine le puissant appui de l'exemple personnel. Le Centre positiviste a été la seule association brésilienne de l'époque qui se soit fait une règle de joindre la pratique à la théorie [28].

« Le noble témoignage »[29] que les positivistes se rendent à eux-mêmes est irrécusable. S'il pèche, c'est par défaut. Lemos, en effet, aurait pu ajouter au crédit de l'Apostolat le mérite d'avoir vu, dans le problème particulier de l'esclavage au Brésil, un cas du problème beaucoup plus général de l'incorporation du prolétariat dans la société moderne. Il semble que ce soit surtout Teixeira Mendes qui ait aperçu ce développement. Cette voie était féconde, car elle pouvait être parcourue dans les deux sens. Si l'esclavage est une forme de prolétariat, le prolétariat n'est-il pas une forme de l'esclavage ? Lemos et Teixeira Mendes n'ont jamais exploité ce retournement subversif que leur interdisaient les postulats comtiens. Ils en ont certainement approché. Dans les limites d'un premier itinéraire – de l'esclavage au prolétariat – ils ont en tout cas posé le problème social brésilien – immigration, assimilation, industrialisation, contact racial – à partir de la situation esclavagiste. Le procès singulièrement incisif qu'ils font de la bourgeoisie, sans épargner la petite, opposée à l'exaltation franciscaine du mendiant, annonce à la fois une sociologie des élites et une redistribution des valeurs. En mentionnant les apports de l'Apostolat à la campagne abolitionniste, Lemos est trop modeste. Il n'a certainement pas

28. *Ibid*., p. 22-23.
29. *Ibid*., p. 23.

été inutile à la cause de l'abolition, qu'elle fût pensée par des sociologues et des moralistes.

Peut-on dire que l'Apostolat en ait tiré quelque avantage concret ? Les positivistes brésiliens ont-ils contribué à avancer d'une heure le moment de la libération ? On pourra répondre comme le fait J. C. de Oliveira Torres [30] que leur action fut très limitée et qu'ils se bornèrent à appuyer de leurs vœux un phénomène de dissolution auquel ils ne prirent aucune part effective. C'est satisfaire tendancieusement à une question mal posée. Par principe les positivistes ne pouvaient agir directement sur les faits. Leur doctrine le leur interdisait. Ils savaient que, d'une part, le développement des faits sociaux obéit à des lois laissant à la « modificabilité » une marge très limitée et que, d'autre part, leur action devait rester « spirituelle » en portant uniquement sur l'opinion. Or l'efficacité de cette forme d'action ne peut guère s'évaluer. Il est arbitraire de l'estimer nulle. Il est contradictoire de supposer que l'action positiviste aurait pu revêtir une autre forme. Mais il n'est guère contestable que les positivistes versèrent au débat antiesclavagiste un certain nombre d'idées fort pertinentes et adoptèrent des attitudes dont la rigueur et la sincérité n'ont pas pu demeurer inefficaces.

Les limites d'une efficacité toujours hypothétique et arbitrairement appréciée ne peuvent commander le choix des faits retenus par l'historien. Si un postulat est nécessaire à la recherche, ce ne peut être que celui d'une vraisemblance d'efficacité et non celui d'une estimation préalable de son domaine et de son degré. Les positivistes brésiliens ont « systématiquement » *réagi* en face des événements de l'histoire. C'est là un fait incontestable et qui suffit pour justifier l'intérêt de l'historien, du sociologue et du philosophe. Ont-ils *agi* sur les événements ? C'est vraisemblable, mais nous ajouterions volontiers que ce n'est guère appréciable et que cela reste, somme toute, assez étranger à notre propos. En poursuivant notre enquête nous aurons, plus d'une fois, l'impression que les positivistes assistent aux événements en les orchestrant d'un accompagnement doctrinal sans efficacité réelle. Cette impression pose un problème plus vaste que l'analyse historique : celle-ci doit d'abord être menée à bon terme en supposant que l'objet de l'enquête vaut la peine d'être connu.

*

L'enthousiasme populaire qui suivit l'abolition fut considérable [31]. Il prit, chez les positivistes, la forme d'une « effusion esthétique ».

30. João Camillo de Oliveira Torres, *O Positivismo no Brasil*, Petrópolis, Rio, São Paulo, 1943, p. 84.
31. J. M. dos Santos, *Os republicanos*…, chap. XII, p. 293-294.

Miguel Lemos avait rencontré à Paris le peintre brésilien Décio Villares. Il avait mis son compatriote en contact avec le positivisme et l'avait initié aux vues esthétiques de Comte. Sensible à cette influence, Décio Villares, de retour à Rio, était resté en contact avec Lemos et avait renoué connaissance avec Teixeira Mendes, ancien camarade de collège [32]. Comme tous ses amis positivistes, et dans le même esprit qu'eux, Décio Villares avait suivi avec passion les progrès de la campagne antiesclavagiste. Au moment où un gouvernement favorable aux possesseurs d'esclaves leur prêta l'appui de la force armée pour la poursuite des esclaves fugitifs, Décio Villares en fut profondément indigné. Son émotion lui inspira le projet de représenter, par plusieurs toiles, des scènes évoquant tout ce que le peuple brésilien devait aux noirs si odieusement traités. Son ami, le poète Teixeira de Souza, lui conseilla de grouper dans une seule composition les diverses scènes de la vie africaine au Brésil. Le peintre accepta la suggestion. Il présenta à ses amis diverses ébauches qu'il tint à soumettre leur critique, moins esthétique que doctrinale. Il finit par mettre au point un projet assez complet. Mais, pour composer un tableau digne de son sujet, il fallait du temps et de l'argent. Ses amis positivistes décidèrent d'ouvrir une souscription destinée à subventionner la composition d'une toile qui s'annonçait à la fois magistrale et symbolique. Elle devait coûter approximativement un an et demi de travail et sept *contos de réis*. L'artiste se proposait d'en faire don à la Chambre municipale de Rio. Cette destination avait un sens très précis, et spécifiquement doctrinal [33]. En dépit de la vicieuse organisation du pouvoir municipal qui voulait jouer au petit Parlement *(parlamento-mirim)*, l'édifice qui l'abritait symbolisait le Gouvernement temporel dans l'état définitif. En effet, l'étendue de sa juridiction ne dépassait pas l'extension des patries futures, selon Comte. D'autre part, ses attributions purement administratives, caractérisaient bien la sphère hors de laquelle il n'est pas possible à l'autorité pratique de déborder sans qu'elle porte atteinte à la liberté spirituelle indispensable à l'ordre comme au progrès [34]. Décio Villares avait préféré offrir son œuvre à la Chambre municipale plutôt que de la destiner à l'Académie « dite des Beaux-Arts ». « La prétentieuse forteresse de notre pédantocratie esthétique aurait étouffé l'âme nationale dans son atmosphère saturée des produits de la fermentation rétrograde et anarchique »[35]. La brochure de Lemos et de Teixeira Mendes, qui parut moins de quinze jours après l'abolition, donnait un aperçu très fidèle des conceptions générales de Comte sur l'art [36], une descrip-

32. Cf. *A Epopeia Africana no Brasil do Sr. Décio Villares*, *Adesão motivada e apelo ao povo brasileiro*, por Miguel Lemos et R. Teixeira Mendes, Rio, 26 mai 1888, p. 15.

33. *Ibid*., p. 29.

34. *Ibid*., p. 30.

35. *Ibid*., p. 30.

36. *Ibid*., p. 7-14. L'exposé des auteurs s'inspire du Discours sur l'ensemble du positivisme et du Système de politique positive de Comte.

tion détaillée de l'ébauche de Décio Villares [37] et des considérations doctrinales fort judicieuses sur les intentions de l'artiste [38]. Le prolétariat était particulièrement sollicité, spécialement les ex-esclaves, délicatement désignés sous le nom de « nouveaux citoyens appelés à la communion sociale par la loi réparatrice et expiatrice du 13 mai courant »[39].

Parmi les conséquences de l'abolition, la plus importante fut certainement la chute de l'empire. Ce n'est point par une succession fortuite que l'année de l'abolition fut suivie par celle de la république. Avant même que le rappel des événements permette de mieux apercevoir le lien qui unit la crise sociale à la crise politique, les réactions positivistes montrent la liaison entre les suites de l'abolition et la situation républicaine.

À cet égard, la polémique de Teixeira Mendes contre le leader catholique, monarchiste et libéral, Joaquim Nabuco, est particulièrement intéressante [40]. On ne peut souhaiter une meilleure transition pour aborder la période républicaine.

Une fois la loi du 13 mai acquise, chacun prétendait y avoir puissamment contribué. Les positivistes ne purent admettre cette ruée confuse au tableau d'honneur de l'abolition. D'où une mise au point par Teixeira Mendes. Les classes sociales intéressées au maintien de l'esclavage étaient aussi celles qui soutenaient la monarchie. Comme celle-ci avait cru devoir rompre le pacte tacite qui la liait aux profiteurs de l'esclavage, celles-là ne tardèrent pas à s'en détacher et, par dépit et ressentiment, allèrent grossir les rangs des républicains. « Les nègres étant devenus libres, disaient-ils avec esprit, il était juste que les blancs le devinssent à leur tour ». Le parti républicain dans son ensemble accepta ce ralliement, sans trop se soucier de ses origines. Mais, au sein du parti, l'unanimité ne régnait pas à l'égard des nouveaux venus. Beaucoup jugeaient inopportun de faire grise mine à ce concours inespéré. D'autres, plus délicats, éprouvaient quelque répugnance à accepter des adhésions dont les véritables mobiles manquaient de noblesse. J. Nabuco, libéral antiesclavagiste mais fidèle à la monarchie, eut l'idée significative d'adresser un appel aux positivistes en leur demandant de porter un jugement sur le cas des nouveaux républicains. Il lui semblait que « de vrais républicains » comme les positivistes, dont l'autorité morale était généralement reconnue, devaient se prononcer en toute indépendance sur la valeur d'adhésions républicaines inspirées par un ressentiment inavouable. Teixeira Mendes répondit à l'invitation de J. Nabuco

37. *Ibid*., p. 15-20.

38. *Ibid*., p. 20-30.

39. *Ibid*., p. 31.

40. Teixeira Mendes, A *Mystificação democrática e a regeneração social*, Rio, 1906. Sous ce titre ont été réédités trois textes importants de 1888 : *A Proposito da abolição do juramento parlementar* ; *A Proposito da agitacão republicana*, Carta a S. Exc. o Sr. Dr Joaquim Nabuco ; *Abolicionismo e clericalismo*, complemento a carta endereçada a S. Exc. o Sr. Dr Joaquim Nabuco.

par une lettre ouverte suivie d'un « complément »[41]. La réponse déborda de beaucoup la question, ce qui en fait d'ailleurs tout l'intérêt.

La lettre de Teixeira Mendes présente un double intérêt. D'une part, elle analyse très clairement les conséquences politiques de l'abolition ; d'autre part, elle situe les positivistes brésiliens en face du mouvement républicain à la veille de la chute de l'Empire. Le « complément » aborde l'aspect religieux de la situation en s'attachant à préciser l'attitude de la papauté devant l'abolition, et à dénoncer les compromissions cléricales du parti libéral, sous l'inspiration de J. Nabuco.

La façon dont les positivistes comprennent la république, explique Teixeira Mendes, les éloigne non seulement des « néo-républicains » mais encore de ceux qui se proclamaient républicains avant la loi du 13 mai. En 1881, lorsque la propagande de l'Apostolat prit une forme systématique, les positivistes, dans un élan de naïf enthousiasme, crurent qu'ils pourraient agir aux côtés de ceux qui luttaient pour la disparition de la monarchie. Sans doute les disciples d'Auguste Comte ne pouvaient pas ignorer l'antagonisme profond qui sépare la démocratie et le positivisme. Mais ils avaient espéré qu'un souci sincère du bien public pourrait les unir à ceux qui se proclamaient républicains. L'illusion fut brève. Cependant, les positivistes ne voulurent pas juger l'état réel de l'opinion publique d'après les dispositions de ceux qui se disaient les organes des aspirations populaires. Ils renoncèrent donc à toute alliance hétérogène et se bornèrent à déclarer que le problème politique du Brésil était analogue à celui de tout l'Occident, et, par conséquent, ne comportait pas d'autre solution. En raison de ce principe, chaque année, les positivistes se sont astreints à faire l'examen de la situation politique en prenant soin de marquer sans équivoque la filiation historique des diverses opinions. Cet examen est pour eux une occa-

41. L'analyse de la situation politique après l'abolition avait déjà été ébauchée par Lemos et Teixeira Mendes dans une longue note faisant suite à la brochure intitulée : *A Proposito da liberdade dos cultos*, *Carta a S. Ex. Revma. o Sr. Bispo do Pará em resposta a representação que dirigiu à Camara dos deputados seguida de uma nota acerca da supressão do juramento parlamentar*, 12 septembre 1888. Un projet de liberté des cultes, approuvé par le Sénat, avait été écarté par la Chambre des députés. À l'instigation du clergé, plusieurs pétitions furent adressées à la Chambre pour demander l'ajournement sine die du projet. La pétition de l'évêque de Para était une des plus importantes. Les deux apôtres y répondirent par une lettre ouverte. La majorité de la Chambre repoussa le projet. La note qui suivait portait sur la suppression du serment parlementaire, associé jusqu'alors à des formes religieuses. Les auteurs de la note soutenaient qu'une telle mesure était une conséquence directe de la loi du 13 mai. Le parti républicain, considérablement accru par l'apport des monarchistes ulcérés, était devenu une force avec laquelle il fallait compter. C'est sur cette force politique nouvelle que Lemos et Teixeira Mendes présentent quelques observations ostensiblement adressées à J. Nabuco bien qu'il n'y fût pas nommé. « Les néo-républicains, venus de la puissance esclavagiste *(éscravocracia)*, ne sont pas des républicains de fait, parce que le bien public n'est pas le principe dont ils s'inspirent. Il n'est pas plus vrai de dire qu'ils abandonnèrent la monarchie, parce qu'ils n'étaient pas effectivement monarchistes ». *A Mystificação democrática*…, p. 11. Ils s'en prenaient au « député pernamboucano » (J. Nabuco) qui n'avait pas pris franchement parti pour la suppression du serment et soutenait fidèlement la monarchie. Ils terminaient par un nouvel appel à l'autorité impériale, la conjurant d'instaurer la dictature républicaine en satisfaisant les aspirations populaires et en substituant au principe de l'hérédité celui de la transmission personnelle du pouvoir par désignation et consécration nationale directe.

sion, toujours impressionnante, de mettre en évidence l'épuisement du régime monarchique ainsi que le caractère purement critique du républicanisme démocratique inapte à toute construction organique. En même temps qu'ils formulent leurs critiques, les positivistes présentent à l'opinion publique la solution apportée par Auguste Comte. À côté de cette action générale et systématique, les positivistes brésiliens n'ont cessé, par des opuscules « épisodiques », d'énoncer la solution de problèmes particuliers, mis à l'ordre du jour par l'empirisme politique. Si J. Nabuco avait été mieux informé sur les procédés de la propagande positiviste ainsi que sur ses principes généraux, il n'aurait pas jugé utile de demander le jugement de l'Apostolat sur les néo-républicains. Puisqu'il a cru devoir poser la question, il convient d'y répondre.

L'abolition de l'esclavage ne peut être portée au crédit de la monarchie. Ce n'est pas un système politique caractérisé par la permanence de la caste royale, dernier vestige du régime théocratique, qui aurait pu travailler à la disparition de l'esclavage moderne au Brésil. Ce système politique, théologique et militaire par excellence, ne pouvait s'opposer à une institution, elle-même conséquence du théologisme et du militarisme. D'ailleurs, l'histoire du Brésil prouve suffisamment que la monarchie y a toujours été le rempart de l'esclavage. J. Nabuco se dit « monarchiste », mais pourrait-il préciser ce qu'il entend par là ? S'il accepte la définition qui vient d'être donnée « système politique caractérisé par la permanence de la caste royale », il ne pourra échapper à la conséquence qu'on vient d'en tirer. Dira-t-il que la monarchie brésilienne ne correspond pas au type précédemment défini ? J. Nabuco se fait illusion : il rapporte à une institution ce qui résulte de la situation politique du pays. En fait, les caractéristiques de la monarchie brésilienne sont conformes à ce qu'elles sont partout ailleurs : un gouvernement étroitement associé à la suprématie d'une famille distincte de la nation, avec laquelle elle ne se confond pas et qui tient son pouvoir de Dieu. La famille impériale est bien une caste théocratique ; mais comme cette caste s'est installée dans une société constituée par la transplantation d'éléments presque exclusivement populaires, dans une nation occidentale et à une époque où le régime théologico-militaire était déjà épuisé, cette caste est restée isolée, et, par suite, sans force. Si on tient compte de ces circonstances on comprend pourquoi la monarchie, au Brésil, ne peut être ce qu'elle est encore sur le continent européen, où la royauté peut s'appuyer sur une caste noble par tout le poids de la tradition et avec l'appui du clergé. Dans cet état précaire, la monarchie ne pouvait se maintenir au Brésil que dans la mesure où une classe de privilégiés exploitait celle des esclaves. Tout naturellement, les possesseurs d'esclaves devinrent les soutiens du trône. Les deux principes arbitraires s'appuyaient réciproquement.

L'institution de la monarchie a quelque fondement rationnel si on admet son origine divine. Sur quel autre fondement pourrait-on asseoir le principe de la monarchie ? Les princes seraient-il l'objet d'une inspiration particulière ? Si nous ne voulons pas faire l'économie de l'inspiration divine, allons-nous pen-

ser que la formule constitutionnelle suffit à faire, de tous les membres d'une famille, des hommes de gouvernement ? On a soutenu, non sans habileté, que la monarchie s'étant sacrifiée en décrétant l'abolition, ce serait un manque de délicatesse de la part des abolitionnistes que d'en abuser pour l'accabler. Ces sentiments font sans doute honneur à ceux qui les professent, et à J. Nabuco, en particulier ; mais ils relèvent d'un mouvement du cœur. Jamais il ne sera possible de prouver que la monarchie, comme institution, a collaboré, en quoi que ce soit, à l'abolition de l'esclavage. Resterait à savoir si les « dictateurs monarchistes », en tant qu'individus, ont fait quelque chose pour elle, et dans quelle mesure.

Pour Don Pedro I, on ne peut rien soutenir de semblable. Au contraire, son attitude envers José Bonifacio laisse clairement voir qu'il s'est opposé à l'abolition. Quant à Pedro II, quels qu'aient été ses opinions et ses désirs, les mesures dont il a pris l'initiative ou auxquelles il a consenti ont eu pour seul effet de retarder l'abolition. La loi du 28 septembre 1885 en est une preuve. Si l'on considère la dernière phase de l'abolition, on voit que l'attitude de l'Empereur a été, avant tout, temporisatrice. Un pays ne se transforme pas foncièrement en deux ans. Si l'abolition a pu être décidée le 13 mai 1888, il est évident qu'elle aurait pu être décrétée d'une manière aussi radicale dès septembre 1885. Reste la tardive intervention de Dona Isabel. Sans doute, elle lui fait honneur. N'oublions pas, cependant, que le geste vient d'une femme, ce qui l'explique déjà, en partie. Le respect de la politique paternelle a pesé lourdement sur sa bonne volonté. Ce sentiment fut sans doute profondément ébranlé par la recrudescence de la poussée abolitionniste, par l'exode des esclaves, par la digne attitude de la force publique devant les fugitifs et enfin par la volte-face tardive de puissants possesseurs d'esclaves. Malgré tout, il fallut que la princesse fît un effort sur elle-même pour secouer le joug de la politique impériale. Pour évaluer l'importance de cet effort, il faut songer qu'elle dut congédier [42] un ministre partisan de l'esclavage. Le 10 mars [43], le gouvernement n'avait pas l'intention de promulguer le décret abolitionniste dans les termes laconiques inconditionnels qui ont prévalu [44]. Socialement, l'acte de Dona Isabel a eu le mérite de prévenir des conflits qui auraient pu être sanglants. De toute façon, l'abolition intégrale devait s'imposer dans un très bref délai, quelle que fût l'attitude impériale. On ne peut donc dire que Dona Isabel ait « sacrifié » à proprement parler, la monarchie, en promulguant la loi du 13 mai. Sans ce geste, l'abolition se serait faite d'elle-même et la monarchie n'en aurait pas moins été condamnée à disparaître. Seulement Son Altesse n'aurait pas mérité des Brésiliens une gratitude à laquelle les positivistes s'associent bien volontiers.

42. On a vu que l'expression était abusive.
43. Date à laquelle João Alfredo Correia de Oliveira fut appelé au pouvoir.
44. D'où l'opuscule sur *l'Organisation du travail* d'avril 1888.

C'est une illusion de penser que ceux qui se rallièrent au républicanisme démocratique après la loi du 13 mai seraient restés fidèles à la monarchie si l'abolition s'était faite sans l'intervention de la régence. Comment compter sur le dévouement de gens asservis à leurs intérêts ? Soutenir le principe esclavagiste ne peut être que le fait d'individus complètement dénués de sens moral. Comment penser que des amis de « l'ordre esclavagiste » pourraient être amis fidèles du trône, alors qu'aucun intérêt personnel ne les eût attirés. Qu'on le veuille ou non, les jours de la monarchie sont comptés avec ceux de l'esclavage.

Pour tous les patriotes, il n'y a pas d'autre solution que celle des positivistes. Pour eux, le problème social réside dans une régénération profonde des opinions et des moeurs. Avant elle, il ne pourra être établi qu'un gouvernement *provisoire*. Les conditions de ce gouvernement se trouvent résumées dans l'opuscule de J. Lagarrigue sur *La Dictature républicaine* [45]. Elles se réduisent aux mesures suivantes : suppression de l'hérédité monarchique, élimination du parlementarisme, instauration de la liberté spirituelle et établissement d'une « dictature républicaine ». La réalisation de ce plan exige un chef qui jouisse d'un véritable prestige populaire. La Princesse Impériale pourrait, dans une certaine mesure, répondre à cette condition, mais il semble bien qu'elle n'ait pas les autres qualités nécessaires pour cette tâche exceptionnelle. Il serait préférable qu'elle trouve un ministre capable de jouer auprès d'elle le rôle d'un Pombal ou d'un José Bonifacio. Mais il faudrait que ce ministre d'élite fût convaincu que la base de toute régénération sociale doit être une pleine liberté spirituelle. Seule une personnalité franchement émancipée des conceptions théologiques est capable de comprendre l'importance de cette condition essentielle. Un scepticisme dissimulé derrière une allégeance hypocrite à quelque forme de théologisme que ce soit – et c'est le cas de tous nos hommes politiques – ne peut engendrer que de la corruption. Une adhésion sincère à quelque forme de foi périmée conduirait à des mesures rétrogrades, sources de graves conflits. Une fois établie une complète liberté spirituelle, notre situation politique exigerait une décentralisation administrative capable de préparer les futures nationalités dans lesquelles le Brésil doit se décomposer. Il faudrait en tout cas que soit aboli définitivement le système de transmission héréditaire du pouvoir et que des mesures soient prises pour assurer la stabilité du gouvernement. Sinon, on reviendrait au régime parlementaire et l'absurde théologique serait remplacé par l'absurde métaphysique.

Ainsi l'opinion des positivistes sur l'agitation pseudo-républicaine est simple. Ils sont persuadés que la situation nationale est *républicaine*, c'est-à-dire exige qu'on ne revienne plus à un gouvernement théologico-militaire. Et cela, non en vertu de la volonté du peuple, mais en conséquence d'une évolution

45. Jorge Lagarrigue, *La Dictature républicaine d'après Auguste Comte*, Paris, 1888, traduit du portugais par J. Mariano de Oliveira (1897).

historique. Cette évolution a rendu la guerre antipathique. La difficulté que rencontre le gouvernement à remplir les vides de l'armée le montre suffisamment. D'autre part, toute foi réelle dans une forme quelconque de théologisme est en train de disparaître. Plus personne ne croit que Dieu inspire les princes. Le catholicisme est devenu, au moins pour la masse, un pur fétichisme. Chez les classes dirigeantes, il n'est plus qu'un ensemble de formalités, fondées sur la vanité et l'hypocrisie. Tout le théologisme de ces classes se réduit à un déisme voltairien ou rousseauiste, conceptions dénuées de toute efficacité sociale et morale. Il faut donc que la forme du gouvernement s'adapte à l'état mental et moral de la nation. En un mot, qu'elle demeure franchement républicaine. Mais « forme républicaine » ne veut pas dire parlementarisme, gouvernement représentatif, régime électif. Tout cela existe aussi dans les monarchies. « Gouvernement républicain » signifie un gouvernement libéré de toute attache avec la théologie et la guerre, un gouvernement dont la politique soit exclusivement consacrée à l'organisation de la vie industrielle et n'agisse qu'en fonction de raisons humaines, éclairées par la science.

Il n'y a qu'un moyen de satisfaire à ces conditions : c'est la conversion de la société à la Religion de l'Humanité. Mais elle ne peut avoir lieu instantanément. C'est pourquoi le gouvernement actuel doit simplement se borner à la simple position politique du problème républicain. Il suffit que soit complètement éliminée de l'existence publique toute manifestation de théologisme et que l'utilité générale devienne la règle suprême. Comme Auguste Comte l'a démontré, la forme gouvernementale qui doit être adoptée est la dictature d'un chef populaire qui renonce à fonder une dynastie. Cette dictature devra se borner à maintenir l'ordre matériel, en garantissant la pleine liberté spirituelle et morale. Jusqu'à ce jour, l'effort des positivistes a consisté à rechercher s'il était possible de transformer en un dictateur de ce genre le chef que les antécédents historiques ont donné. Jusqu'au dernier moment, leur attitude sera la même. Bien plus, si par l'insuffisance politique du chef actuel, la république démocratique vient à triompher, comme tout le laisse prévoir, la propagande positiviste a encore un objet : la transformation du président métaphysique en ce « dictateur républicain » exigé par notre situation sociale. De même que le problème du prolétariat n'a pas été résolu par l'abolition de l'esclavage, de même la république ne sera pas établie parce qu'un parlementarisme purement bourgeois aura succédé à un parlementarisme bourgeois et monarchique.

Pour Texeira Mendes, J. Nabuco demande aux positivistes s'ils désirent que l'actuelle agitation esclavocrate triomphe pour la seule raison qu'elle s'est décorée du nom de républicaine ; les positivistes répondent franchement non. Ce n'est pas à dire qu'ils veulent que subsiste la forme de gouvernement en vigueur. Ils souhaitent que l'Empereur institue la dictature républicaine, en s'appuyant directement sur le peuple. Cela implique l'élimination politique de la bourgeoisie esclavagiste et la suppression du parlementarisme. Placer l'une en face de l'autre la monarchie et la république démocratique, puis demander

de choisir, est simplement absurde. Les positivistes ne veulent ni l'une, ni l'autre. S'ils en avaient la force, c'est-à-dire un ascendant suffisant sur l'opinion de la masse active de la nation, ils élimineraient les deux régimes. Comme cet ascendant n'est pas encore décisif, il reste à combattre les deux formes de gouvernement condamnées. La lutte politique se poursuit dans des conditions telles que les positivistes ne peuvent s'allier à aucun parti. Ils estiment que la disparition de la monarchie ne fait pas l'ombre d'un doute, même si les anciens possesseurs d'esclaves reçoivent une indemnisation. Elle est aussi certaine que le retour d'un phénomène astronomique. Il est seulement regrettable que le chef de l'État n'en soit pas aussi sûr. Il pourrait éviter au pays une période de républicanisme démocratique qui ne lui sera pas profitable. Cette forme républicaine, sera elle aussi balayée, tôt ou tard. À sa place, surgira la *dictature républicaine*. L'avènement d'une telle dictature sera hâtée au Brésil si la France en accepte une semblable. Le sort du monde dépend de Paris.

La conclusion de Teixeira Mendes ne manque pas de vigueur. La monarchie n'est pas un produit de l'imagination que nous pouvons concevoir à notre manière : c'est une institution historique dont les antécédents sont connus et dont les attributs sont définis par le passé [46]. Cette institution suppose la croyance théologique et l'activité militaire. Or J. Nabuco ne semble pas avoir une croyance théologique suffisamment ferme pour accepter le fondement divin de l'autorité monarchique. Il est libéral, donc il n'est pas catholique ; de Maistre a suffisamment montré l'incompatibilité de ces deux attitudes. J. Nabuco n'aime pas la guerre puisqu'il appuie les projets d'arbitrage ; alors pourquoi est-il monarchiste ? C'est qu'il se fait une idée tout à fait arbitraire de la monarchie. Serait-il monarchiste par reconnaissance de ce que cette institution a fait pour l'abolition de l'esclavage ? Comment peut-il penser qu'un grand mouvement national, devant lequel la monarchie a du capituler, ait eu pour seul objet de cimenter une institution anachronique ? L'attitude de J. Nabuco en face du clergé est plus grave encore. Quels efforts l'Église catholique a-t-elle faits pour empêcher l'esclavage en Occident ? Le clergé brésilien n'a-t-il pas, jusqu'au dernier moment, possédé des esclaves sans que les évêques ni le pape s'y opposent le moins du monde ? Et malgré cela, J. Nabuco se fait le héraut de la coopération catholique à l'expiation du grand crime occidental... Sur la question du serment parlementaire, il a favorisé, par le maintien des formules théologiques, l'exploitation de la société par le clergé au prix d'une généralisation de l'hypocrisie collective. L'abnégation abolitionniste de J. Nabuco permettait d'espérer mieux.

Après cet habile et parfois brillant pamphlet, on s'étonne de lire, sous la plume de Teixeira Mendes et toujours à propos de J. Nabuco : « Notre religion

46. Teixeira Mendes, *A Propósito da agitacão republicana*..., p. 30.

nous prescrit une abstention habituelle de polémiques, en nous enseignant que la lumière peut seulement venir de la méditation silencieuse des leçons des maîtres »[47]. C'est que, pour Lemos et Teixeira Mendes, ce n'était pas polémiquer que « d'intervenir », de dénoncer l'équivoque ou d'annoncer la vérité, fût-ce par contraste avec l'erreur.

*

En acceptant, à la demande de J. Nabuco, de porter un jugement sur les « pseudo républicains », Teixeira Mendes avait dit son intention de ne pas revenir sur ce sujet à moins qu'il ne fût convaincu d'erreur : dans cette éventualité improbable, il n'hésiterait pas à faire amende honorable. Mais à l'occasion de l'encyclique de Léon XIII, *Sur la liberté humaine* (*Libertus praestantissimus*), le parlement adressa un vote de gratitude au Souverain Pontife et J. Nabuco prononça un discours auquel la presse donna un grand retentissement. La publication de ce discours fut suivie du récit d'une audience que J. Nabuco avait obtenue de Sa Sainteté, au cours d'un voyage à Rome et qu'il avait envoyé au journal *O País*. Ces textes, le second surtout, montraient selon Teixeira Mendes jusqu'où pouvait aller la compromission avec le « cléricalisme ». Le discours reproduisait toutes les erreurs historiques et philosophiques que les apologètes chrétiens avaient coutume de répandre à propos de l'influence de leur doctrine sur l'abolition de l'esclavage. Le récit de l'audience papale n'était pas moins attristant : il mettait en évidence le pacte par lequel J. Nabuco, en échange d'une encyclique sans aucune efficacité – « innocente » dit Teixeira Mendes – avait sacrifié la liberté religieuse, en livrant littéralement au clergé catholique les âmes des esclaves libérées. Dans l'un et l'autre document, J. Nabuco prêtait au clergé brésilien des mérites abolitionnistes absolument imaginaires.

Pour éviter que cette thèse tendancieuse ne vînt compromettre dans l'esprit du peuple la cause de la liberté spirituelle, les positivistes décidèrent de publier un opuscule destiné à mettre au point l'attitude de l'Église catholique en face de l'esclavage antique et moderne, et ils comptaient accessoirement ajouter quelques observations sur le cléricalisme et J. Nabuco. Celui-ci s'étant déclaré disposé à répondre à la lettre de Teixeira Mendes sur « l'agitation républicaine », les positivistes estimèrent qu'ils devaient, dès à présent, lui faire connaître leur jugement sur son discours au Parlement et sur son entrevue avec Léon XIII. Miguel Lemos lui écrivit donc une lettre personnelle lui disant que son discours au Parlement et son entrevue avec le Pape avaient rendu plus sensibles leurs divergences et lui avaient démontré la nécessité de publier une étude

47. Teixeira Mendes, *Abolicionismo e clericalismo*, p. 3.

sur le rapport de l'Église et de l'esclavage. Mais avant d'entreprendre ce travail, il tenait à attendre la réponse promise.

Sur ces entrefaites, J. Nabuco écrivit d'autres articles où les positivistes étaient pris à parti. Leurs projets s'en trouvèrent modifiés. Ils croyaient jusqu'alors que J. Nabuco avait une connaissance suffisante du positivisme ; or ses dernières publications prouvaient surabondamment qu'il n'en était rien. Il parlait de « comtisme » ; autant parler « d'archimédisme » à propos de la géométrie. Il prêtait aux positivistes le désir de faire de l'État l'organe de leur religion. Tout montrait qu'il ne savait pas de quoi il s'agissait. Une mise au point était d'autant plus nécessaire que la liberté spirituelle était en jeu. Les positivistes décidèrent donc de consacrer un opuscule au cas de J. Nabuco et de réserver pour une autre publication l'étude sur les rapports de l'Église catholique et de l'esclavage[48]. Ce fut l'origine de la nouvelle brochure de Teixeira Mendes, *Abolicionismo e clericalismo*. Il entendait justifier deux affirmations : 1) l'attitude de J. Nabuco à l'occasion de l'abolition du serment parlementaire fut un acte d'adhésion explicite au cléricalisme ; 2) son entrevue avec Léon XIII ne pouvait recevoir qu'une interprétation identique. Son « discours au Parlement », postérieur, le confirme amplement.

Teixeira Mendes jugea d'abord nécessaire de revenir sur trois articles où J. Nabuco se référait aux positivistes. Celui-ci affirmait que le Centre positiviste contestait formellement que la dynastie au pouvoir ait fait quoi que ce soit pour l'abolition de l'esclavage. Ce n'était pas exact. Les positivistes avaient seulement voulu réduire l'intervention de la dynastie à ses justes proportions ; ils n'ont jamais soutenu que le projet abolitionniste de José Bonifacio fût une des causes de la dissolution de la Constituante ou du congédiement des ministres de Pedro I ; ils n'ont même pas fait allusion à la première Assemblée Constituante dont la liquidation a été postérieure à la retraite du ministre Andrada. Ils ont seulement voulu dire que Don Pedro I, ayant obligé José Bonifacio à se retirer, s'est rendu implicitement responsable de tous les maux que cette retraite avait entraînés pour le Brésil. Or, le principal de ces maux fut que le problème de l'abolition de l'esclavage ne pût être abordé dans les termes où le posait José Bonifacio, alors qu'il s'en préoccupait dès le temps où il était sur les bancs de Coimbra. Un autre grave dommage fut les révolutions qui agitèrent le Brésil pendant tout le premier règne, la régence et le commencement du second règne : si José Bonifacio était resté au gouvernement, toutes ces luttes sanglantes auraient été évitées et peut-être même la déplorable guerre contre le Paraguay. Et puisque J. Nabuco portait au crédit de la monarchie le mérite de l'unification du Brésil, il était bon de rappeler que Pernambouc, province représentée précisément par J. Nabuco, n'avait donné son adhésion à l'Indépendance qu'en raison de la confiance qu'elle avait placée dans la personne du

48. Ce travail ne fut jamais publié. L'Apostolat le remplaça en 1913 par une publication de Joaquim Silveira Santos, *A Igreja católica e a escravidão* (recueil d'articles de presse).

grand patriote dont Pedro I avait fait son ministre. La chute de José Bonifacio fut suivie de vicissitudes politiques dues à l'inexpérience du jeune empereur, jointe à son ignorance et à sa négligence. Au premier plan il faut placer le traité par lequel le Portugal reconnut l'indépendance du Brésil et le rôle que jouèrent alors les intrigants et les ambitieux.

On peut établir un parallèle entre le concours que D. Pedro I apporta à l'indépendance du Brésil et celui que D. Isabel prêta à l'abolition de l'esclavage. Toute l'efficacité de tels concours consiste à poursuivre, sous la direction tardive du gouvernement, une révolution due en fait à l'initiative populaire. Les mérites de chacun ne doivent pas en être moins estimés. L'unité du peuple brésilien résulte de ses antécédents historiques et de l'homogénéité des éléments qui le constituent ; indépendante de l'intégrité politique, la véritable unité doit subsister, même si l'intégrité politique est destinée à disparaître, ce qui, selon Teixeira Mendes, ne doit pas tarder. L'intégrité politique par laquelle José Bonifacio a tenté de systématiser empiriquement l'unité historique n'a pas correspondu à ses aspirations généreuses. La centralisation qui peut se justifier en France a été dangereusement imitée ailleurs [49].

Le concours de Pedro II est lui aussi réexaminé. Appuyé sur une constitution qui lui permettait de se transformer légalement en « digne » dictateur, et fort d'antécédents historiques qui lui assuraient le prestige du pouvoir central, Pedro II n'a su que devenir le chef d'une oligarchie esclavagiste ou, ce qui revient au même, des partis constitutionnels. Son idéal politique s'est réduit à respecter scrupuleusement les fictions parlementaires, afin de se donner au monde en exemple de monarque constitutionnel. Au lieu de s'être fait l'organe des aspirations populaires, il s'est limité à mettre à profit « la corruption à laquelle une culture métaphysique expose les masses bourgeoises ». L'empereur a favorisé le scepticisme politique, le manque de civisme, la servilité et le népotisme. Son seul et grand effort a consisté à s'assurer la bienveillance des pédantocrates étrangers qui l'ont érigé complaisamment en savant et en sage. Attribuer à Pedro II, en raison de ses timides désirs et de ses opinions vacillantes, un rôle plus décisif dans l'abolition de l'esclavage que celui de ses ministres, revient à porter à son crédit la gloire militaire de ses généraux Caxias et Osório. Le mérite, d'ailleurs maigre, de ses ministres a consisté à consacrer leur talent et leur activité à appliquer au problème de l'esclavage la solution qui leur était, pour ainsi dire, commandée par l'opinion. Ce qui condamne l'Empereur, c'est précisément de leur avoir « commandé » une solution minima. Les esclaves en usufruit à la Couronne, ainsi que ceux de la nation, ne furent libérés que par la loi du 28 septembre 1871. Dès 1865, l'exemple des États-Unis d'Amérique du Nord aurait dû montrer à l'empereur le chemin à suivre. Les documents démontrent que jamais la tradition abolitionniste ne

49. Teixeira Mendes invoque le *Catéchisme Positiviste* de Comte, p. 369.

s'était perdue au Brésil, indépendamment de toute action impériale. Ceux qui exprimèrent les aspirations populaires n'étaient pas chefs d'État et n'ont pas trouvé des courtisans pour vanter leurs efforts. Dire que tout ce qui s'est fait en faveur de l'abolition est dû à D. Pedro II, c'est oublier la libération décrétée en 1884 par la Province du Ceará, puis de l'Amazone. Ces faits ont une portée bien supérieure à celle de la loi du 28 septembre 1871. Ils montrèrent au peuple que la solution du problème était dans ses mains et ne dépendait pas du gouvernement. À côté de ces manifestations retentissantes, le timide abolitionnisme de l'Empereur n'a pu donner que la loi du 28 septembre 1885, à la suite de laquelle il n'hésita pas à abandonner le conseiller Dantas aux rancoeurs esclavagistes. Le bilan de l'action antiesclavagiste est donc assez maigre.

Si l'on considère maintenant le « cas » de J. Nabuco – objet même du travail de Teixeira Mendes – il faut s'entendre sur le cléricalisme. J. Nabuco avait en effet écrit dans un de ses derniers articles : « venons-en au grief de cléricalisme, ou, *ce qui revient au même d'après le Centre positiviste, de théologisme* ». Or on ne saurait assimiler, observe Teixeira Mendes le cléricalisme et le théologisme. Le théologisme est un mode de philosopher, une manière de concevoir le monde, la société et l'homme. Le cléricalisme est l'exploitation de la société et de l'homme par un clergé qui ne remplit pas sa mission sociale et morale. Le cléricalisme est un vice dans lequel peut tomber tout sacerdoce, théologique ou non. Le théologisme a eu, dans certaines circonstances, une utilité sociale et morale. Le cléricalisme est nocif en tout temps et en tout lieu, parce qu'il implique toujours une systématisation de l'hypocrisie et du scepticisme.

Déjà, dans sa lettre ouverte sur « l'agitation républicaine », Teixeira Mendes avait employé le terme de « cléricalisme » pour qualifier l'attitude de J. Nabuco dans la question du serment parlementaire. Ce terme avait été défini avec toute la précision nécessaire. Un catholicisme dont l'aptitude politique était épuisée, en introduisant « ses formules » dans un acte gouvernemental, ne pouvait aboutir qu'au cléricalisme, c'est-à-dire à l'exploitation de la société par un clergé toujours plus dégradé, dans une atmosphère d'hypocrisie systématique où l'on feint d'attribuer une influence, qu'on sait périmée, à une doctrine à laquelle on ne croit pas et à un pouvoir spirituel auquel on n'obéit pas. Pour répondre à cette argumentation, J. Nabuco aurait pu prouver que la persistance des formules catholiques dans un acte gouvernemental ne favorise pas l'exploitation de la société par le clergé et qu'il croit personnellement à la doctrine catholique et à son prestige. Mais il s'est borné à contester que son attitude ait été le moins du monde inspirée par un esprit clérical. N'a-t-il pas sanctionné *explicitement* la suppression du serment parlementaire, en admettant que les députés qui ne voudraient pas s'y soumettre pour raison de conscience puissent en être dispensés ? Teixeira Mendes s'indigne de ce compromis et n'en apprécie nullement l'habileté. En ne votant pas franchement la suppression du serment parlementaire avec ses formules religieuses, J. Nabuco

se fait le complice de l'esprit clérical et a trahi l'idéal du parti libéral auquel il appartient. Son attitude équivoque a contribué à maintenir l'union politique des deux sociétés, religieuse et nationale, base de l'exploitation cléricale.

Par son entrevue avec Léon XIII, J. Nabuco s'était mis dans une situation plus grave encore. Il est bien évident qu'un appel au Pape, quel qu'en soit l'auteur, ne suffit pas pour justifier un grief de cléricalisme. Il est parfaitement normal de recourir au Pape pour obtenir la réalisation de mesures jugées utiles à la société. Toutefois, deux conditions sont nécessaires :

1) Il faut que le Pape sache clairement quelles sont les croyances de celui qui s'adresse à lui. Il ne doit pas croire qu'il a devant lui un Catholique, alors qu'il s'agit d'un simple déiste.

2) Il est nécessaire que, en échange de ce que l'on demande au Pape, on ne prenne pas des engagements tendant à favoriser l'exploitation de la société par le clergé, à promettre ou même laisser entendre qu'on est prêt à devenir un auxiliaire du cléricalisme catholique [50].

Dans son entrevue avec Léon XIII, J. Nabuco a-t-il fait acte de cléricalisme ? Son adresse au Souverain Pontife ne peut manquer de troubler un esprit qui a le sens de la liberté et de la franchise. Après avoir rappelé au Pape que le parti libéral avait lutté pour la sécularisation des actes de la vie civile et s'était trouvé en conflit avec les évêques à ce sujet, J. Nabuco exaltait l'union sacrée qui s'était faite sur l'abolition et exprimait le vœu qu'elle ne fût pas passagère.

> « Dès que commença le mouvement abolitionniste, avait dit au Pape J. Nabuco, toutes les autres questions furent oubliées, et depuis neuf ans aucune autre question ne fut abordée au Brésil. Il s'établit alors une véritable *trêve de Dieu*, entre les hommes quelle que fût leur manière de sentir et de penser au sujet des autres questions ». « Évêques et abolitionnistes travaillent maintenant d'un commun

50. On ne doit pas assimiler l'anticléricalisme positif de Teixeira Mendes avec l'anticléricalisme vulgaire issu de l'encyclopédisme du XVIII[e] siècle. En conformité parfaite avec Comte, Teixeira Mendes et l'Apostolat appellent cléricalisme toute usurpation du pouvoir temporel sur le pouvoir spirituel, ou plus exactement toute déviation du pouvoir spirituel dans le sens d'une exploitation temporelle. Le catholicisme n'en a pas le privilège, ni même la religion. Il y a un cléricalisme protestant, musulman, juif. Il y a aussi un cléricalisme pédantocrate qui n'est rien d'autre que le cléricalisme métaphysique. On peut aussi parler d'un cléricalisme scientifique auquel s'associent souvent des individus qui se prétendent positivistes. Le cléricalisme est essentiellement l'exploitation de la société par quelque théoricien que ce soit, s'appuyant sur le prestige et les privilèges conférés par le Gouvernement. À la base de cette exploitation, on trouve la confusion entre les deux pouvoirs, c'est-à-dire la compétence attribuée au Gouvernement de trancher sur des sujets qui relèvent de la conscience de chaque individu. C'est en vertu de cette confusion que les gouvernements se jugent autorisés à choisir une théologie, une métaphysique, une science officielle, à entretenir, aux dépens des deniers publics ou par le moyen de monopoles, les organes de ces doctrines, les prêtres, les médecins, les hommes de loi, en un mot, tous les diplômés. La plupart des doctrines philosophico-politiques admettent cette compétence de l'État. Seul le positivisme, systématisant les aspirations libérales du peuple, démontre qu'une semblable intrusion de l'État est aussi nuisible à l'ordre qu'au progrès, aussi néfaste pour l'individu que pour la famille, la Patrie et l'Humanité. Pour le positivisme, la formule « séparation de l'Église et de l'État » ne signifie pas seulement suppression du budget des cultes et des privilèges théologiques, mais, également, disparition des académies et des prérogatives concédées à tous les diplômés.

> accord. Cette trêve s'est prolongée jusqu'à ce jour sans altération et j'espère qu'elle durera longtemps encore. Une fois aboli l'esclavage, reste le problème de l'esclave libéré. Sur ce terrain, rien dans notre législation n'empêche que l'Église entre en concurrence pour obtenir la clientèle de la race qu'elle a aidée à racheter. Ce ne sera pas nous, abolitionnistes, qui nous opposerons à un rapprochement entre les nouveaux citoyens et l'unique religion capable de les gagner à la civilisation. Les préoccupations du pays doivent se porter vers d'autres questions : l'amélioration de la condition du peuple, l'organisation de la vie locale. Pour tout cela, la trêve ou mieux, l'alliance, doit continuer. Si l'Église a pu se recommander à la reconnaissance de la race esclave en collaborant à sa libération, ce n'est certes pas les abolitionnistes qui lui conseilleront l'ingratitude »[51].

Véritable pacte clérical ! s'exclamèrent les positivistes. En échange d'une encyclique sans valeur, J. Nabuco s'est engagé à observer envers l'Église catholique une « trêve », ou mieux, à conclure « une alliance », qu'il rapproche habilement de la « trêve de Dieu » et qui a pour but :

1) d'ajourner pour longtemps l'adoption des mesures concernant la sécularisation des actes de la vie civile ;

2) de livrer les esclaves libérés à l'influence de la religion catholique, la seule, paraît-il, qui soit capable de les amener à la civilisation.

Les esclaves libérés se trouveraient engagés envers le catholicisme par leur gratitude. Teixeira Mendes n'hésitait pas à entrevoir, derrière les paroles de J. Nabuco, une manœuvre fédéraliste destinée à détourner des problèmes de la sécularisation. L'empire du clergé sur les masses devait favoriser les évêques dans leur résistance aux prétentions du pouvoir central. J. Nabuco aurait machiavéliquement associé les intérêts du cléricalisme au programme libéral, ouvertement décentralisateur.

Mais tout ceci n'irait pas loin. L'encyclique sollicitée n'avait pas la moindre valeur. J. Nabuco, en livrant les esclaves à l'Église, avait promis ce qui ne dépendait pas de lui et s'était mis dans une situation d'où il ne pouvait sortir qu'en manquant au Pape ou à la patrie. Il n'avait réussi qu'à donner à Léon XIII une triste opinion des libéraux brésiliens, de son propre libéralisme et de sa connaissance des conditions sociales du pays. Le Pape savait parfaitement que les principes libéraux étaient opposés à ceux du Saint Siège. Toutefois, dès qu'il entendit J. Nabuco parler d'une « alliance » avec l'Église et d'un abandon des esclaves libérés à l'influence du clergé, il se rendit certainement compte qu'il avait affaire à un homme prêt à travailler pour le cléricalisme et, pour tout dire, à un faux libéral. Le Pape, qui connaît son clergé et le passé de son église, a compris que l'abolitionniste était, en fait, triomphant. S'il en avait été autrement, ses évêques auraient conservé un silence prudent. Le Pape s'est fort bien rendu compte de la *situation réelle*.

51. Teixeira Mendes, *Abolicionismo e clericalismo*, p. 20.

Ainsi, J. Nabuco s'en fut demander au Pape de recommander au peuple une cause pour laquelle celui-ci nourrissait déjà le plus grand enthousiasme et que le clergé lui-même, entraîné par l'impétuosité du courant populaire, s'était décidé à appuyer. C'était donner au Pape l'occasion d'être présent aux fêtes de l'abolition et d'arriver à temps pour permettre au cléricalisme de s'approprier une victoire à laquelle l'Église est parfaitement étrangère. C'est bien un *pacte clérical* que J. Nabuco a scellé avec le Pape.

Plus encore. J. Nabuco n'a pas été juste. Il savait que les positivistes étaient abolitionnistes. Ils n'avaient pas attendu pour l'être la brillante propagande de l'orateur libéral. Ils l'étaient en tant que disciples de Comte, héritier lui-même sur ce point des philosophes du XVIII^{e} siècle. Certains positivistes brésiliens étaient abolitionnistes dès leur enfance et luttaient pour la liberté et pour la république, dès leurs premiers pas dans la vie civique.

Ce sont les positivistes qui, dès 1880, ont fait connaître au Brésil les arguments scientifiques, formulés par Auguste Comte, contre l'esclavage. Ce sont les positivistes qui ont rappelé les éminentes qualités de la race noire. Ce sont eux qui ont tiré de l'oubli le projet de José Bonifacio sur l'abolition. Ils n'ont jamais cessé de réclamer de l'Empereur un décret dictatorial d'émancipation inconditionnelle. En 1883, les positivistes ont formellement interdit à leurs membres de posséder des esclaves de quelque manière que ce soit. Sans doute l'action positiviste n'a pas été tapageuse, mais elle a été suffisamment connue pour qu'il soit impossible de l'ignorer. Leur combat pour l'abolition n'a pas empêché les positivistes de lutter pour d'autres réformes également urgentes. Ils ont appris de leur Maître le souci de l'ensemble. Jamais ils n'ont accepté une alliance ou une « trêve », qu'elle soit de Dieu ou du diable, pour taire une partie de leur programme afin d'obtenir satisfaction sur une autre partie. Ils se sont toujours attachés à souligner la solidarité de tous les problèmes humains. Or J. Nabuco a parlé au Pape comme si le Centre positiviste n'existait pas. Il a pris des engagements tendant à maintenir les positivistes dans un état d'oppression spirituelle. C'est sans doute la manière par laquelle J. Nabuco veut manifester l'estime où il tient « la grande influence » de notre petit groupe.

Cette désinvolture à l'égard des positivistes n'est rien pourtant en comparaison du mépris dont il accable les esclaves rendus à la liberté. Il en a usé à leur égard avec une légèreté qui n'étonnerait pas chez un « esclavocrate », mais qui peut surprendre de la part d'un abolitionniste.

> « L'équilibre des forces contraires, avait écrit J. Nabuco, qui ont convergé pour aboutir au grand résultat, empêchait que la solution abolitionniste pût jamais être le patrimoine politique de telle ou telle opinion religieuse. Il était impossible qu'elle fut monopolisée par la théocratie comme il était impossible qu'elle le fut par le positivisme ».

Sans doute, la solution abolitionniste ne doit pas être l'objet d'une exploitation égoïste, mais il n'en reste pas moins qu'elle doit nécessairement être le patri-

moine politique de la religion définitive. Il est vrai que la solution abolitionniste ne peut être monopolisée, c'est-à-dire *exclusivement utilisée*, par la théocratie, d'abord parce que celle-ci a déjà disparu de l'Occident depuis de nombreux siècles et ensuite parce que l'esclavage de la masse travailleuse a précisément été une des caractéristiques d'un tel régime. Mais la disparition de l'esclavage constituant le pas initial vers *l'incorporation du prolétariat dans la société moderne*, il est inévitable que l'abolition profite exclusivement et spontanément à la religion qui a pour but de systématiser une semblable incorporation, c'est-à-dire le positivisme.

Parler d'un devoir de gratitude de la race nègre libérée à l'égard du catholicisme, c'est véritablement passer la mesure. Jusqu'au dernier moment l'Église catholique est restée impassible devant le mouvement abolitionniste qui travaillait tout l'Occident. À la veille de l'abolition, quand les possesseurs d'esclaves eux-mêmes se sont décidés à libérer en masse leurs esclaves, alors seulement les évêques sortirent de leur torpeur, et les lèvres prudentes des représentants de la bonté divine firent écho à la précieuse encyclique. Et J. Nabuco ose parler d'une « gratitude » qui serait due par le prolétariat libéré à ses protecteurs trop tardifs ! Quoiqu'on puisse penser de cette prétendue gratitude, la religion n'est pas une chose qui s'adopte par *gratitude*. Toute religion implique une croyance, c'est-à-dire un dogme et une foi. Elle suppose également la prépondérance de l'altruisme sur l'égoïsme par la systématisation de la vie sociale et morale, ce qui conduit à un culte et un régime. Une croyance ne peut être sincèrement acceptée par simple gratitude. La religion qui convient à chacun dépend de l'état de la société dans laquelle il s'est formé. La religion n'est pas quelque chose qui s'adopte arbitrairement. Pour ce qui est des citoyens brésiliens d'origine africaine, en raison de leur supériorité affective, en raison de l'évolution industrielle par laquelle ils sont passés, en raison des affinités qui rapprochent le fétichisme et la science, il est hors de doute que la seule religion qui leur convienne est la même que celle qui convient à tous les Brésiliens, y compris J. Nabuco. L'existence de tous les Brésiliens, quels qu'ils soient, ne peut être systématisée que par l'amour de l'*Humanité*, par la *science* et par l'*industrie*. En un mot par le positivisme.

L'abolitionnisme de J. Nabuco aurait pour seul résultat d'arracher de la captivité des citoyens brésiliens de race noire pour en faire des victimes du cléricalisme et peut-être des futurs collaborateurs de ce même cléricalisme pour l'exploitation de la patrie brésilienne.

*

S'il n'est guère possible d'évaluer la part qui revient aux positivistes dans la victoire abolitionniste, s'il est même raisonnable d'estimer qu'elle est pratiquement négligeable, la justice exige qu'un jugement analogue soit porté sur tous ceux qu'on a coutume d'appeler les propagandistes de l'abolition. Consi-

dérée isolément, leur action a été négligeable en ce sens qu'on pourrait fort bien en faire abstraction sans que le résultat final soit changé. Il en est ainsi chaque fois que s'effondre une institution sociale : il est rare que sa ruine soit due à un homme ou à un parti. Les acteurs les plus efficaces ne sont jamais que les plus lucides et les plus généreux. À cet égard, on peut parler d'une efficacité des positivistes brésiliens. Leur générosité, qui n'est autre qu'une certaine foi dans l'avenir humain, les a portés à dénoncer, dès 1865, le scandale esclavagiste. Leur lucidité leur a permis de commenter sans relâche les phases de la lutte abolitionniste en rappelant les principes et en dénonçant les équivoques. Leur bonne foi et leur pureté sont manifestes. Leur rigorisme peut être jugé sans sympathie, il reste que l'Apostolat a joué son existence sur la question esclavagiste. C'est assez pour autoriser l'hypothèse que leur action, pour négligeable qu'elle ait été, le fut sans doute moins que celle de maints journalistes, orateurs ou hommes politiques. Ce qu'il y a de sûr, c'est que les positivistes brésiliens ont pensé leur histoire nationale et sociale. En leur compagnie, nous passons insensiblement des suites de l'abolition au seuil de la république.

Chapitre 2

L'aventure républicaine et les surprises de l'Apostolat

Quand les conservateurs deviennent républicains et que les libéraux restent fidèles à la monarchie en donnant des gages au Saint-Siège, on peut craindre qu'il devienne difficile d'introduire dans l'analyse d'une situation politique le minimum de clarté nécessaire pour comprendre l'insertion des idées ou de leur simulacre dans la trame des événements.

Par une sorte de surenchère spontanée, il semble que les positivistes brésiliens se soient trouvés placés, au cours des derniers mois de 1889, dans une situation plus étonnante encore que celle des partis politiques. Après avoir pris une part considérable à la propagande républicaine, ils n'intervinrent pas dans la proclamation de la République dont ils furent les premiers surpris et les derniers avisés. Ils n'en jouèrent pas moins un rôle de premier plan pendant son installation. Ils virent venir la chute de la monarchie, « comme on prévoit un phénomène astronomique », mais la veille de la révolution, ils se refusaient à croire qu'elle était pour le lendemain. Ils lui apportèrent une adhésion ardente et sans réserve, mais ils ne cachaient pas que s'ils avaient été consultés sur son opportunité, ils n'auraient pas conseillé de la faire. Après avoir combattu pendant des années pour la séparation des pouvoirs et pour la liberté spirituelle, ils ne purent s'empêcher d'applaudir à la constitution d'un gouvernement fort, établi à la faveur d'une mutinerie militaire. Enfin, c'est grâce à un illustre « infidèle », malmené sans ménagement par Lemos et Teixeira Mendes, que le positivisme se trouvait soudainement en mesure de faire la preuve de son efficacité politique. Qu'allaient faire les « purs » de cette chance exceptionnelle et paradoxale ? Il est indispensable de rappeler avec quelque précision l'essentiel des faits pour tenter d'y situer le plus étrange : l'action proprement politique de l'Apostolat.

*

Pour faire œuvre d'historien, il conviendrait de partir des faits avant de risquer une interprétation. Comme notre enquête ne porte pas, à proprement par-

ler, sur les événements historiques mais sur le destin de certaines idées larguées dans le dédale des faits, nous pensons pouvoir proposer, sous réserve d'inventaire, quelques lignes directrices. Dans le cas présent, le « progrès » est trop peu sensible pour qu'il ne soit pas inutile de recourir, préalablement, à quelques hypothèses d'« ordre ».

La chute de l'Empire n'est pas la conséquence de la proclamation de la République. C'est le contraire qui est vrai. La République a été proclamée parce que l'Empire était tombé. D'autre part, l'Empire est tombé sous la pression d'une conjuration militaire sans signification politique, au moins à l'origine. Son succès est principalement dû à la faiblesse de la dynastie régnante, abandonnée par sa classe d'appui, qu'une dépossession, soudaine et sans compensation, de son capital servile, avait profondément dépité.

Quant à la République, elle a été littéralement *inventée* par Benjamin Constant, en ce sens qu'il a eu l'idée de l'invoquer au moment précis où le soulèvement militaire s'apprêtait à changer le gouvernement suivant un procédé en honneur dans les pays sud-américains. Ce changement n'impliquait nullement que l'Empire se vît signifier son congé et qu'un nouveau régime fût institué. Benjamin Constant a eu le grand mérite de fournir à la conjuration militaire un alibi moral propre à transcender des mobiles qui ne s'élevaient guère au-dessus de revendications de classe, exaspérées par un esprit de corps, toujours plus exigeant et exclusif. Sans doute la mutation n'eût pas été possible sans l'existence d'un parti républicain, d'ailleurs parfaitement inoffensif, sans programme précis, et rien moins que révolutionnaire. Mais ce qui, par-dessus tout, avait porté Benjamin Constant à invoquer la République au moment où l'armée entendait régler son compte à un gouvernement qui ne lui plaisait pas, c'est qu'il la portait en lui depuis de longues années. Son idéal républicain, directement inspiré d'Auguste Comte, n'était sans doute pas semblable à celui des militants du parti républicain, démocrates et parlementaristes. Cependant, comme l'Empire avait été lui-même démocratique et parlementariste et que, pour des esprits peu accoutumés aux débats doctrinaux, il était assez naturel de voir dans la république le contraire de l'empire, l'idée d'une république autoritaire ou si l'on veut d'une « dictature républicaine » n'apparaissait pas aux républicains absolument incompatible avec leurs convictions, fermes, mais imprécises. Elle avait en outre l'avantage de rassurer les conservateurs passés par dépit au républicanisme. Une étonnante synergie de confusions a permis que l'armée mécontente accepte l'alibi républicain, somme toute flatteur, et que les républicains démocrates et parlementaristes confient le soin d'une révolution, à laquelle ils ne pensaient pas, au petit groupe des jeunes officiers, ardents admirateurs de Benjamin Constant qu'ils avaient adopté en bloc, avec son positivisme académique et sa « dictature républicaine », non sans quelque séduction pour des militaires en quête de pouvoir.

La répugnance de Benjamin Constant à servir une cause étroitement militaire et sa détermination à en rehausser le prestige et l'éclat par l'adjonction

d'un idéal politique plus soucieux de la « chose publique » que du jeu stérile de la bascule parlementaire, honore sans doute sa générosité et sa clairvoyance. Il n'en reste pas moins qu'un soulèvement militaire est à l'origine de la révolution et que l'idéologie républicaine n'a joué – non sans peine – que par l'initiative de Benjamin Constant et sous sa responsabilité. Fort peu militaire personnellement, sans manœuvres démagogiques, sans goût ni habitude de l'intrigue, par son honnêteté et son désintéressement, il se trouva porté à un moment décisif, grâce à la confiance de ses collègues et de ses disciples, à prendre en main le mouvement militaire, déjà fort engagé. Faisant appel aux éléments les plus personnels et les plus profonds de sa vie intérieure, il s'interdit d'agir uniquement par esprit de corps et en militaire. Il eut recours à « sa » république et la fonda, en toute simplicité, à la plus grande stupéfaction de l'Empereur, des militaires, des républicains, du peuple et surtout de l'Apostolat.

Fidèle à un procédé cher à Comte, nous venons « d'apprécier » sans demander aux faits une déposition préalable et justificative. La méthode n'est pas sans danger. À condition de proscrire une assurance sans appel, elle permet d'atténuer ce que certains faits peuvent avoir de déconcertant et de prévenir le doute sur l'intérêt de circonstances qui, pour pittoresques qu'elles soient, peuvent paraître, au premier abord, ne pas avoir de rapport très direct avec le positivisme politique ou même religieux au Brésil. En réalité, il s'agit de savoir pourquoi et comment le drapeau de la République brésilienne est encore le seul au monde où flotte la devise maîtresse d'un philosophe français.

*

Puisque la proclamation de la république eut pour point de départ un soulèvement de l'armée, il est nécessaire de savoir en quoi consistait l'agitation militaire.

Ce qu'on appelle dans l'histoire brésilienne « la question militaire » remonte à 1883. Il s'agit d'un ensemble d'incidents, sans intention proprement politique à propos desquels les officiers, réagissant contre les dispositions du pouvoir qu'ils jugeaient préjudiciables aux intérêts de leur « classe », avaient coutume d'en appeler au public contre le gouvernement par voie de presse et, parfois, par des manifestations publiques.

La « question militaire » s'est posée, pour la première fois, en 1883, à l'occasion d'un projet déposé au Sénat par le marquis de Paranaguá prévoyant la constitution d'un fonds de réserve (*monte-pio*) destiné aux retraites et alimenté par les contributions obligatoires des militaires. Par ailleurs, les conditions de réforme se trouvaient changées. Un *Directoire* de résistance se constitua aussitôt et donna tout pouvoir au lieutenant-colonel Senna Madureira pour tenir la presse au courant du point de vue de l'armée. L'opinion publique

se passionna pour savoir si les militaires avaient le droit d'instituer des débats dans la presse sur des questions de service sans autorisation préalable de leurs supérieurs. C'était évidemment la thèse du Ministère de la Guerre qui réédita les décrets antérieurs prescrivant une telle obligation. En 1886, le général Deodoro da Fonseca, commandant militaire au Rio Grande do Sul, mis en demeure par le gouvernement de s'expliquer au sujet d'une manifestation de presse où s'était compromis à nouveau le lieutenant-colonel Senna Madureira, répondit sans ambages que les avis ministériels récemment rappelés n'obligeaient pas les officiers qui n'avaient pas besoin de permission pour se défendre publiquement.

Dès lors, le général Deodoro da Fonseca avait symbolisé le soldat-citoyen, jouissant d'une liberté sans limite dans l'expression de ses opinions, quelles qu'elles fussent. Le général fut relevé de son commandement et rappelé à Rio de Janeiro. Il fut reçu par les ovations des cadets de l'École militaire. Le parti républicain comprit l'avantage qu'il pouvait tirer de l'opposition militaire et ne perdit pas une occasion de l'appuyer, sous prétexte de liberté. L'indiscipline foncière de l'armée et son esprit de corps se trouvèrent érigés en principes. La conjonction du républicanisme et d'un certain « revendicalisme » corporatif trouvait un terrain exceptionnellement favorable dans les écoles militaires où un groupe de jeunes officiers, peu nombreux mais actifs et ardents, avaient été touchés par leur maître, Benjamin Constant. Ces officiers avaient une conscience particulièrement vive de la « mission sociale de l'armée » : ils étaient persuadés, suivant une tradition déjà ancienne et propre au continent sud-américain, que l'armée était le dépositaire des meilleures valeurs civiques et que sa principale fonction était d'intervenir éventuellement contre le gouvernement, quand elle les jugeait menacées. La masse des officiers, fort peu soucieuse de doctrine, se bornait à défendre, contre le pouvoir gouvernemental, quelle que soit sa nuance politique, « l'honneur » de l'armée, c'est-à-dire ses intérêts et ses prérogatives.

En 1887, le gouvernement chercha un apaisement dans la capitulation et suspendit toutes les sanctions prises pour fait d'indiscipline. L'esprit de rébellion ne s'en étendit pas moins. La marine se joignit à l'armée. Les incidents devinrent quotidiens entre la police et les soldats ou les marins. C'est un incident de ce genre qui est à l'origine de la démission du baron de Cotegipe et qui permit à la Princesse régente de faire appel à João Alfredo Correia de Oliveira, le conservateur abolitionniste.

Devant la menace d'un conflit entre la Bolivie et le Paraguay, le gouvernement décida d'envoyer une colonne d'observation à la frontière du Mato Grosso. Le commandement en fut confié au maréchal Deodoro. Deux corps de la garnison de Rio de Janeiro étaient adjoints à la colonne qui partit le 27 décembre 1888. Cette mobilisation partielle fut immédiatement interprétée comme une manœuvre insidieuse du gouvernement. La rancoeur des militaires ne cessa de croître au cours d'une mission sans intérêt et sans gloire. Au quar-

tier général de Mato Grosso, à Corumbá les conversations roulaient plus souvent sur « le règlement de comptes » à imposer au gouvernement, lors du retour, que sur le conflit bolivo-paraguayen, qui d'ailleurs s'était apaisé.

Quand le maréchal Deodoro da Fonseca rentra à Rio, le 13 septembre 1889, il trouva un gouvernement libéral présidé par Afonso Celso, vicomte de Ouro Preto, appelé au pouvoir le 7 juin. Les officiers de Rio reçurent le général comme un héros, génie tutélaire de la « classe », enfin rendu à sa mission protectrice. Libéral ou conservateur, le gouvernement restait l'ennemi. Le vicomte de Ouro Preto était résolu à ne pas céder à l'intimidation.

De nouveaux incidents avaient éclaté dans la ville de Ouro Preto (Minas Gerais). Un violent conflit s'éleva entre le commandant du corps de cavalerie en garnison et le chef de la police. Le vicomte de Ouro Preto ne destitua pas le chef de la police, mais envoya à Ouro Preto un régiment d'infanterie. La mesure était équivoque. La police n'était pas désavouée, mais l'armée était renforcée et l'infanterie se trouvait assez curieusement chargée de rétablir l'ordre troublé par la cavalerie. Tout laissait entendre que le gouvernement, sûr de lui-même, irait jusqu'au bout de sa réaction. À la suite de perturbations économiques et sociales consécutives à une période de sécheresse, le gouvernement s'apprêta à envoyer à Manaos, dans l'Amazonie, un régiment d'infanterie de Rio. La garnison de la capitale s'en trouverait à nouveau affaiblie. Le bruit courut que la Garde Nationale serait réorganisée et l'armée dissoute. De partout, le maréchal Deodoro recevait des appels à la résistance. Il résolut de tenter une démarche directe auprès de l'Empereur, en espérant qu'une manifestation quelconque de sympathie pourrait mettre en difficulté le gouvernement, conformément au mémorable précédent de 1888 qui avait déterminé la retraite du baron de Cotegipe. L'Empereur ne répondit pas. Une seconde lettre suivit, plus énergique. Même silence. Dès lors il apparut que l'armée devait se soumettre ou user de la force. Une simple parade militaire suffisait pour se débarrasser du gouvernement, mais ensuite, que faire ? Le parti républicain pouvait seul fournir à la rébellion un programme politique. Le maréchal, conservateur et attaché à la monarchie, n'y songeait pas. D'autres peut-être y pensaient, moins parmi les républicains proprement dits que chez une poignée de jeunes officiers « républicanisants », frottés de positivisme et férus de Benjamin Constant.

Pour être comprise, la participation de Benjamin Constant à la révolution républicaine doit être considérée à partir de l'insurrection militaire, bien qu'il n'ait pas pris une part active à une agitation partisane dont il se sentait fort bien les limites et peut-être même le scandale. Mais d'autres facteurs jouaient, plus spécialement doctrinaux, pour le porter à déposer dans l'armée, envisagée comme une sorte de tiers-ordre civil, pacifiste et révolutionnaire, le meilleur de ses espoirs patriotiques et humanitaires. Quand le maréchal avait été désigné pour le commandement de la colonne de Mato Grosso, il avait confié la direction du Club militaire à son vice-président, Benjamin Constant. Celui-ci, pen-

dant cette période abondante en incidents et particulièrement tendue, avait été au cœur de l'action et n'avait pu s'abstraire de sa fièvre. Son prestige et son influence s'en sont trouvés considérablement accrus. Sa doctrine constante avait été que « la question militaire » ne pouvait trouver de solution dans des substitutions de gouvernement ; ce qu'il fallait c'était un changement de régime. Le 23 mars 1889, Benjamin Constant avait été nommé professeur titulaire à l'École supérieure de guerre par le ministre João Alfredo Correia de Oliveira ; le 26 avril 1889 Benjamin Constant recevait le titre de docteur en sciences physiques et mathématiques, comme « complément » de sa nomination[1]. Le gouvernement très désireux de s'assurer la gratitude de Benjamin Constant l'avait pressenti pour un poste de vice-directeur de l'École de guerre et pour le titre de « Conseiller ». Pour sauvegarder sa liberté et en prévision d'événements importants où il pourrait avoir à prendre une part active, Benjamin Constant se déroba et fit annuler les décrets qui le chargeaient d'avantages et d'honneurs [2]. L'événement devait confirmer ses prévisions. Le ministère fut remplacé le 7 juin par celui du vicomte de Ouro Preto qui se proposait de contenir le mouvement républicain et de restaurer la discipline dans l'armée.

Un nouvel incident éclatait au moment même où le maréchal Deodoro da Fonseca arrivait à Rio. Il opposait le commandant de la Garde du Trésor, le lieutenant Pedro Carolino et le président du Conseil. C'est de ce dernier incident, insignifiant en lui-même, que devait surgir le mouvement insurrectionnel du 15 novembre. À la suite de l'incident, les élèves de l'École supérieure de guerre et quelques autres officiers, une quarantaine en tout, demandèrent le 16 septembre 1889, au président du Club militaire, le maréchal Deodoro, de convoquer une réunion extraordinaire de protestation. Celui-ci répondit le lendemain par une simple note marginale qu'il ne voyait pas la nécessité, pour l'instant, d'une telle réunion[3]. Peu satisfaits, les signataires de la demande décidèrent de faire appel à Benjamin Constant, vice-président du Club. Ils furent reçus avec la plus grande bienveillance ; Benjamin Constant se déclara prêt à présider, le cas échéant, une réunion extraordinaire et jugea l'action du ministre Ouro Preto, essentiellement antirépublicaine. Il ne cacha point qu'à

1. C'est au même ministre J. A. Correia de Oliveira que Benjamin Constant avait adressé une justification doctrinale après les attaques du député Taques et un rapport sur ses déboires universitaires (juillet 1879). Entre 1881 et 1889, Benjamin Constant avait enseigné à l'École normale dont il avait été le directeur par intermittence suivant le jeu des lois de cumuls et des fantaisies de la politique.

2. Selon Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço*..., t. I, p. 327-328, Benjamin Constant aurait eu le sentiment très net, dès janvier 1889, des événements qui se préparaient et du rôle qu'il devait y jouer. Il passait alors ses vacances à Lambari, ville d'eaux de l'État de Minas Gerais. Il y rencontra un groupe d'amis républicains dont Americo Werneck qui lui aurait fait un devoir de prendre la tête d'un gouvernement républicain. A. Werneck devait publier un article sur « La Dictature militaire républicaine » (*A Revolução*, 31 mars 1889) avec l'entière approbation de Benjamin Constant. Pour la première fois celui-ci confia à sa femme que l'année ne se terminerait pas sans de graves événements auxquels il prendrait une part importante.

3. Cf. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço*…, t. I, p. 333.

ses yeux le problème dépassait de beaucoup la « question militaire ». Il promit d'insister auprès du maréchal Deodoro pour qu'une suite soit donnée à la pétition qui lui avait été présentée. Pour la première fois, ses interlocuteurs eurent l'impression que leur professeur pourrait bien jouer un rôle important dans l'avenir proprement politique du pays [4].

Le bateau de guerre chilien, *Almirante Cochrane*, venu à Rio de Janeiro en visite officielle, les officiers chiliens furent reçus à l'École militaire de Praia Vermelha le 23 octobre 1889. Les élèves de l'école avaient invité Benjamin Constant en hommage personnel et bien qu'il n'y professât plus. Celui-ci, se considérant comme un simple hôte, s'était promis de ne pas participer aux discours de bienvenue à l'intention des visiteurs étrangers. Il évita la table d'honneur, mais n'en fut pas moins l'objet d'ovations les plus flatteuses. Il fut bien obligé de prendre la parole pour remercier ses anciens élèves. Il ne put contenir son émotion et se laissa entraîner à faire ouvertement allusion aux récents incidents dont toute l'armée était encore profondément émue. Le ministre de la guerre, le conseiller Cândido de Oliveira était présent. Ce témoin officiel n'empêcha pas Benjamin Constant de prononcer des paroles fort significatives :

> « Je salue cette jeunesse distinguée qui a su allier à une saine culture scientifique et technique indispensable à une digne adaptation à la dure mais noble carrière à laquelle elle se destine, les nobles et délicats sentiments qui honorent le plus la nature humaine, ennoblissant ainsi, dans le soldat, l'âme du citoyen. Je salue cette jeunesse qui a su comprendre que cette large instruction scientifique, morale et civique est encore plus nécessaire que l'instruction militaire pour pouvoir remplir la haute destinée sociale et politique que, dans ce siècle, les armées sont appelées à réaliser au sein des nations. Je salue cette jeunesse qui, honorant les glorieuses traditions de notre École Militaire, vénérable à tant de titres, a su comprendre que, pour les armées modernes et, tout particulièrement, pour les armées de la libre Amérique du Sud, il y a une science incomparablement plus noble et plus féconde en vrais profits pour l'humanité que la science de la guerre, à savoir la science de la paix.
>
> C'est pour elle, et par suite pour le fraternel congrès des peuples, le plus bel idéal des aspirations humaines, que s'avance, avec une croissante rapidité, le vrai progrès général, soumis dans son évolution à des lois irrévocables, démontrées par la science réelle, aujourd'hui complète en tout ce qu'elle comporte d'essentiel et solidement fondée sur une saine philosophie de l'histoire.
>
> Hâter cette évolution naturelle avec les puissantes ressources que la politique ou l'art de bien diriger les peuples met à notre disposition, telle est la sublime mission des peuples et des hommes d'État modernes »[5].

4. Teixeira Mendes, dans une lettre non datée au maréchal Deodoro, lui demande de convoquer une réunion du Club pour traiter de l'affaire Carolino. Elle est probablement postérieure à la démarche des élèves de l'École supérieure de guerre, cf. *Ibid*., p. 335.

5. *Ibid*., p. 336.

À la suite de ses notes, Benjamin Constant ajoutait :

> « J'ai donné un grand développement à ce sujet, parlant franchement sur les désagréables conflits entre l'armée et le pouvoir, qui fut toujours comme je l'ai dit, le provocateur dans ces conflits »[6].

Des applaudissements, des vivats et des fleurs répondirent aux paroles de Benjamin Constant. À partir de ce moment, il fut considéré par ses élèves comme un véritable chef politique.

Trois jours plus tard, Benjamin Constant fut l'objet d'une grande manifestation à l'École supérieure de guerre. Ses élèves avaient décidé de lui exprimer, à la fin de son cours, leur reconnaissance pour la façon si nette et si courageuse dont il avait pris position en faveur de l'armée lors de la réception des officiers chiliens à l'École militaire. Benjamin Constant répondit par une allocution non moins claire que la précédente. Le *Diário de Noticias* du 27 octobre 1889 en donna un compte-rendu détaillé et fidèle. Il n'est pas inutile d'en avoir un aperçu pour comprendre ce que pouvait être, chez Benjamin Constant et son entourage, le pacifisme militaire directement inspiré de Comte et si caractéristique de l'armée brésilienne à la veille de la République.

En remerciant ses élèves de leur manifestation Benjamin Constant rappela ce que devait être le rôle des armées dans la société moderne, dont la marche progressive se fait en vertu de lois naturelles, que personne, homme d'État ou non, n'a le pouvoir de suspendre ; il souligna la tendance de l'humanité vers une confraternisation dans les bienfaits de la paix. Il rêvait d'une fraternité générale des Amériques, d'une relégation des armes dans les musées, afin que les générations à venir s'étonnent avec horreur de la longue période de barbarie qui a pesé sur le monde depuis les origines de l'humanité, transformant les éléments de progrès en instruments de destruction et altérant les fins de la science, normalement destinée au perfectionnement et au bien-être de l'humanité. Benjamin Constant dit qu'il appartenait à la Famille, à l'Armée et à la Patrie, pour lesquelles il était prêt à se sacrifier : qu'il voulait voir une armée respectée et profondément respectueuse, garantie du maintien de l'ordre et de la tranquillité publique, travaillant dignement à la grandeur de la Patrie, respectant les pouvoirs publics, à condition qu'ils se conforment à la loi et réagissent sur la place publique, s'il le faut, lorsque les dérèglements des gouvernements les entraînent, au mépris de la loi, jusqu'à conspirer contre les droits, l'honneur, la dignité d'une « classe » profondément dévouée à la Patrie[7]. Les élèves n'avaient plus de doute : leur maître était décidé à relever le gant, il était prêt à répondre, au nom de l'armée et en son langage, aux provocations du gouvernement. Ils le savaient républicain, mais il pensait d'abord à l'honneur de la

6. *Ibid*.
7. *Ibid*., t. I, p. 340.

« classe » militaire. Le jour même de la publication au *Diário de Noticias* du compte rendu de la manifestation, Benjamin Constant reçut de la direction de l'École une note le priant de fournir, à l'usage du Ministère de la guerre, des éclaircissements sur les faits rapportés par la presse. Benjamin Constant répondit que le compte-rendu du *Diáro de Noticias* était bien conforme aux faits ; il ajoutait qu'il ne connaissait pas l'auteur de la note, ni celui qui avait pris l'initiative de la faire publier [8].

Les pouvoirs officiels commençaient à s'inquiéter, mais les jeunes n'attendirent pas pour exprimer leur solidarité et leur désir d'action. Le jour même de la manifestation du 26 octobre, de nombreux élèves de l'École militaire adressèrent à Benjamin Constant un pressant appel [9]. Dans un style lyrique et passionné, ils le sommaient de consentir à être leur chef pour une action immédiate et indéterminée.

> « Nous ne venons pas vous apporter des fleurs, lui disaient-ils, mais vous demander de passer à l'action. […] Nous ne venons pas vous apporter des encouragements, parce que les titans ne se fatiguent pas. Comme le condor majestueux et altier, bien au-delà des cimes neigeuses des Andes incomparables vous planez, serein, en vous jouant des pygmées qui osent s'attaquer à vous ».

Dans cette adresse tumultueuse et vibrante, il était question du « simoun maudit qui fustige, dans les déserts, le voyageur fatigué ». On y parlait « des heures qui précèdent les grands cataclysmes météorologiques », « de l'ignorance qui veut dicter des lois », « du bachelier en droit, monopolisant le gouvernement de la nation ». On y stigmatisait « l'aventurier audacieux, insolent, surgi au premier plan de l'arène politique », et qui n'était autre que le président du conseil. On laissait entendre que ce personnage songeait à licencier l'armée, parodie de téméraires conquérants antiques qui, après avoir mené leurs soldats à la mort et à la destruction, les renvoyaient, comme des mercenaires, à leurs champs et à leur village.

> « Pauvre Patrie ! malheureux pays, où siège sur le trône un spectre de roi, dont l'Empire s'est transformé en une maison de jeu, où la conscience, le caractère, l'honneur, les derniers vestiges des grandeurs passées, sont cotés comme des valeurs en bourse ».

Et l'adresse se terminait par le pressant appel demeuré célèbre : « Maître, soyez notre guide à la recherche de la terre promise, la terre de la liberté ». Trente-neuf signatures suivaient.

Le 9 novembre 1889 enfin, la réunion tant désirée du Club militaire put avoir lieu. À vrai dire, il ne s'agissait plus de la réunion extraordinaire qui avait fait l'objet d'une demande au maréchal Deodoro da Fonseca, mais d'une

8. *Ibid*., t. II, p. 210-211.
9. *Ibid*., p. 211-213.

Assemblée Générale exceptionnelle que le Bureau du Club militaire réuni en séance, le 5 novembre, avait pris sur lui de convoquer. Benjamin Constant présidait, en l'absence du maréchal, souffrant [10]. Dès qu'il eut ouvert la séance, il aborda, devant les 116 membres présents, la seule question que comportait l'ordre du jour : trouver une solution au conflit qui opposait l'armée et le cabinet Ouro Preto. Il était inutile d'entrer dans les détails pour se convaincre des intentions malveillantes du gouvernement. Des politiciens sans scrupules voulaient réduire l'armée à néant. Benjamin Constant demandait l'entière confiance de ses collègues. Qu'on lui donnât plein pouvoir pour tirer la classe militaire d'une situation incompatible avec son honneur et sa dignité ; il s'engageait sur parole, en cas d'échec, à démissionner de toutes les fonctions publiques que lui avait confiées l'Empire, à briser son épée, s'il le fallait. Après quelques interventions tendant toutes à assurer Benjamin Constant d'un appui intégral, la séance fut levée sur une motion confiant au président de l'Assemblée le soin « de résoudre une fois pour toutes, de la façon la plus utile pour notre classe » toutes les questions pendantes entre le gouvernement et l'armée. Si Benjamin Constant ne pouvait réussir à convaincre les hommes au gouvernement de leur erreur et de leur responsabilité, si le calme, la légalité et la conciliation ne donnaient aucun résultat, il était prêt, au mépris de ses attachements les plus sacrés, à mourir sur la place publique en combattant pour une patrie, « victime de véritables vautours ». Il demandait seulement quelques jours pour remplir sa mission.

On doit relever dès à présent dans le compte rendu de l'Assemblée générale du 9 novembre, certaines particularités qui éclairent la suite des événements et précisent le rôle de Benjamin Constant :

1) le terme de République n'est pas une seule fois mentionné [11] et le problème proprement politique n'y est même pas effleuré ;

2) il n'est question que de l'honneur de « la classe militaire », de la place qui lui revient, de ses droits et de ses intérêts ;

3) une seule décision ressort du compte rendu, c'est que Benjamin Constant est chargé d'une dernière tentative de conciliation ; au cas où cette tentative échouerait, il serait prêt à « aller mourir sur la place publique en combattant pour la patrie » ;

4) enfin, Benjamin Constant demande immédiatement et « plus que jamais » les pleins pouvoirs sans qu'on sache quelle était la procédure envisagée pour entamer les dernières négociations.

Ce compte-rendu, certainement incomplet, resterait assez mystérieux si J. M. dos Santos ne nous apprenait [12] que l'Assemblée générale du Club mili-

10. *Ibid*., t. II, p. 216-218.

11. Aucun des « engagements » d'officiers pour l'insurrection ne parle de république. Tous se déclarent décidés « à suivre » le lieutenant-colonel Benjamin Constant Botelho de Magalhães « jusqu'à la résistance armée », cf. *Ibid*., t. II, p. 218-224.

12. J. M. dos Santos, *A Politica geral do Brazil*, São Paulo, 1930, p. 200.

taire du 9 novembre avait pour objet de désigner une commission de trois membres, chargée d'une dernière tentative de conciliation avec le gouvernement Ouro Preto.

> « Sous prétexte que les négociations seraient conduites avec plus de rapidité et de discrétion par un seul délégué, Benjamin Constant demanda alors que lui soient confiés individuellement les pouvoirs de la commission. En cet instant, l'ardent professeur de l'École militaire, sans que ses camarades s'en rendissent bien compte, s'emparait de la direction générale de la sédition »[13].

Au sens propre, à l'insu de la plupart des officiers du Club militaire, Benjamin Constant *inventait* la République.

Pendant que le Club militaire délibérait, un bal était donné dans une île de la baie de Rio de Janeiro – l'île Fiscal – en l'honneur des officiers chiliens de l'*Almirante Cochrane*[14].

Après avoir obtenu les pleins pouvoirs pour négocier avec le gouvernement, Benjamin Constant ne chercha nullement à prendre contact avec le président du Conseil et encore moins avec l'Empereur, mais travailla immédiatement à organiser la mise en scène du soulèvement militaire.

Son premier soin fut de gagner le général en chef de l'armée. Dès le lendemain, il alla donc trouver le maréchal Deodoro da Fonseca et s'attacha à lui faire comprendre qu'il ne s'agissait pas d'un simple mécontentement de l'armée à l'égard d'un ministère, mais d'un mouvement profond devant entraîner la disparition de la monarchie, responsable, en dernière analyse, de la situation. Le vieux maréchal hésita longtemps et finit par répondre : « Le diable emporte le trône, je suis à vos ordres »[15]. Malgré ces paroles, le maréchal devait hésiter jusqu'au dernier moment.

Le 11 novembre dans la soirée, une importante rencontre eut lieu chez le maréchal Deodoro, qui, souffrant, ne pouvait quitter son domicile. Assistaient à cette réunion : Quintino Bocayuva, Ruy Barbosa, Aristides Lobo, Francisco Glycério, délégué des républicains paulistes et le major Solon Ribeiro. À nouveau le maréchal hésitait. Dans une véhémente apostrophe, Benjamin Constant dut l'exhorter à demeurer fidèle à l'engagement déjà pris.

> « Maréchal, dans la situation où nous sommes, il n'est plus possible de reculer. L'armée fera la révolution. L'armée ne peut donner son appui, peut-être même son sang, pour la substitution d'un ministère par un autre plus dévoué à ses intérêts, si respectables qu'ils soient. Maréchal, l'armée brésilienne est combattue

13. *Ibid*.

14. Benjamin Constant avait un instant pensé pouvoir déclencher le soulèvement en profitant des fêtes de l'île Fiscal pour y emprisonner le gouvernement, cf. A. Falcão in Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço*…, t. II, p. 227.

15. Cf. *Ibid*., p. 341. Le mot du maréchal Deodoro a été rapporté par Benjamin Constant à Teixeira Mendes.

> chaque fois qu'elle se fait le rempart des libertés civiles et politiques : ce fut sa modeste et glorieuse histoire, au Brésil. L'armée ne peut intervenir dans la politique interne de la nation, que dans le cas exceptionnel où elle est appelée à défendre la liberté menacée par le despotisme du pouvoir public et quand le peuple ne trouve plus dans les moyens réguliers de l'opinion, le recours nécessaire pour assurer sa défense politique et sociale.
>
> Nous, Brésiliens, nous trouvons à un de ces moments où le despotisme menace le peuple et la classe militaire qui fraternise avec lui. Il est démontré que la monarchie au Brésil est incompatible avec un régime de liberté politique. Pour que l'intervention de l'armée se justifie aux yeux de la nation et pour la sérénité de nos propres consciences, il est nécessaire que l'armée se propose de détruire la monarchie et de proclamer la république. Puis, elle rentrera dans ses casernes en remettant le gouvernement au pouvoir civil »[16].

Alors le maréchal Deodoro da Fonseca, une fois de plus, oublia momentanément ses scrupules monarchiques.

Restait à rallier le plus grand nombre possible d'officiers. Benjamin Constant s'y employa activement. Il se rendit au domicile de Floriano Peixoto, son ancien élève, alors général en chef adjoint de l'armée. Il ne put trouver une occasion favorable pour s'entretenir avec lui seul à seul[17]. Il put cependant être informé par un ami intime : le général Floriano Peixoto était fréquemment en contact avec le maréchal Deodoro da Fonseca. Celui-ci, cependant, ne s'ouvrit jamais à lui sur le complot qui se préparait ; Floriano Peixoto ne fit donc pas partie de la conspiration et sembla ne pas avoir attaché une grande importance à l'agitation militaire ; à la veille du soulèvement, avec une belle sérénité, il assurait encore au ministre Ouro Preto qu'il n'avait absolument rien à craindre de l'armée.

Pendant que se préparait la révolution, le gouvernement et la cour organisaient des fêtes et des banquets en l'honneur des officiers chiliens toujours en visite. Pendant la nuit du 14 au 15, ceux-ci étaient reçus au Club naval. Un conjuré, le capitaine de frégate Nepumoceno Batista, en faisait les honneurs. Pendant la nuit du 11, deux républicains, le poète Teixeira de Souza et Aníbal Falcão qui avaient été étroitement liés à l'Apostolat mais s'en étaient séparés, réussirent à s'entretenir une vingtaine de minutes avec Benjamin Constant. Il leur confia qu'il avait fait appel au concours des républicains parce qu'il désirait que le mouvement ne fût pas exclusivement militaire. Il ne se serait certainement pas engagé dans une sédition de soldats révoltés contre un ministère si ce n'avait été pour instituer la république. Aníbal Falcão tint à préciser à Benjamin Constant que, pour lui et ses amis, la république devait être dictatoriale

16. Les propos tenus par Benjamin Constant à la réunion chez le maréchal Deodoro ont été rapportés par le témoin Francisco Glycério au capitaine Bevilaqua ; cf. *Ibid*., t. I, p. 342.

17. D'après Aníbal Falcão, Benjamin Constant aurait eu un entretien avec le général Floriano le 11 novembre, cf. Teixeira Mendes, *Ibid*., t. II, p. 127.

et que le gouvernement révolutionnaire, dès son installation, devait réaliser la pleine liberté spirituelle en commençant par la séparation de l'Église et de l'État. Benjamin Constant dit son accord total et ajouta qu'on ne devait pas s'en étonner, car son adhésion à la doctrine d'Auguste Comte était suffisamment connue. S'il ne l'avait pas assez méditée, il l'acceptait cependant intégralement par la foi. Aníbal Falcão posa la question du fédéralisme dont il était partisan. Le mouvement insurrectionnel, aux dires de Benjamin Constant, était également favorable au principe de fédération[18].

Dans l'après-midi du 14 novembre, le bruit se répandit de l'arrestation du maréchal Deodoro da Fonseca ainsi que de l'envoi en province de divers corps de la garnison de Rio. Le 10 novembre, le 22ème régiment était parti pour l'Amazone. L'insurrection devait éclater dans la nuit du 14, à 10 heures du soir. À 11 heures, le major Solon Ribeiro, un des conspirateurs du 11 novembre, rapporta dans les casernes de Saint-Christophe la nouvelle, déjà démentie par le gouvernement, de l'arrestation du général. Fatigué d'attendre l'ordre de soulèvement, le même major marcha vers la ville avec la 2ème brigade du camp de Sant'Anna dont il avait le commandement. Informé de ce déclenchement anticipé, Benjamin Constant dut se mettre à la tête de la 2ème brigade qui sortait des casernes. Le maréchal Deodoro da Fonseca, toujours souffrant, fut contraint de se lever pour prendre le commandement des forces insurrectionnelles.

Le Ministère, réuni au Secrétariat de la guerre, songea un instant à la résistance. Le général Floriano Peixoto en dissuada les ministres. D'ailleurs les troupes, sur lesquelles l'Empire espérait pouvoir compter, fraternisaient déjà avec les insurgés qui avaient atteint le centre de la ville. Une salve d'artillerie avait déjà annoncé leur victoire. Aníbal Falcão rencontra, rue Ouvidor, Benjamin Constant et le maréchal Deodoro da Fonseca, à cheval. Il s'approcha du premier pour lui serrer la main. « Agitez le peuple, lui dit-il, la république n'est pas proclamée ». Elle l'était si peu que le maréchal Deodoro da Fonseca, chef suprême de l'insurrection, faisait enlever les drapeaux républicains qu'il lui arrivait d'apercevoir sur les monuments publics ! Aníbal Falcão s'employa à alerter ses amis pour susciter un mouvement populaire en faveur de la république. José do Patrocínio, le célèbre orateur abolitionniste, harangua la foule rue Ouvidor et la dirigea vers la Chambre municipale. Des motions proclamant la République y furent longuement applaudies. Benjamin Constant et le maréchal Deodoro da Fonseca, parcourant à cheval le centre de la ville étaient accueillis par la foule aux cris de « Vive la République », « Vive l'armée libératrice », « Vive la flotte nationale ».

Il ne suffisait pas d'être acclamé, il fallait « proclamer »... Le général avait hésité toute la journée, malgré l'insistance de Benjamin Constant et de ses

18. *Ibid*., t. I, p. 226-228.

amis. Lorsqu'il s'était trouvé en face du vicomte de Ouro Preto, le matin, dans la salle du quartier général du camp de Sant'Anna où le ministère s'était réuni pour délibérer, il n'avait trouvé à lui dire que ces mots : « Votre Excellence et ses collègues sont destitués parce qu'ils ont maltraité les officiers de l'armée et parce qu'ils ont montré la ferme intention d'abattre et même de dissoudre l'armée elle-même »[19]. Il ne fut question ni de république, ni d'empire. Dans la cour du quartier général, à cheval et levant son képi, un chaleureux « Vive Sa Majesté l'Empereur » avait échappé au maréchal. Benjamin Constant et ses amis s'efforcèrent d'étouffer le cri de leur chef sous les « Vive la République ». Le maréchal, obstiné, leur ordonnait de se taire et répétait que « c'était bien tôt encore »[20]. Enfin, en entendant les 21 coups de canon qui saluaient la République, il se décida à lever son képi et à lancer un « Vive la République ». Rentré chez lui, en compagnie des autres chefs insurrectionnels, il fut repris par ses hésitations [21]. Lorsque le bruit se répandit que l'Empereur, par l'entremise du conseiller Saraiva, le conviait à une conférence, l'inquiétude saisit à nouveau le petit groupe des républicains militants. Aníbal Falcão et José do Patrocínio réunirent une grande foule et se rendirent devant la maison du maréchal Deodoro da Fonseca. Il fallait à tout prix empêcher l'entrevue avec l'Empereur. Benjamin Constant faisait un discours. Aníbal Falcão l'interrompit : « Le peuple veut la République »[22]. « Le gouvernement provisoire, répondit Benjamin Constant, saura répondre à ses vœux ». L'incertitude continuait à régner. Elle ne fut dissipée que le lendemain matin avec le premier numéro du *Journal officiel de la République des États-Unis du Brésil* [23].

*

Au moment même où Benjamin Constant et le maréchal Deodoro da Fonseca parcouraient à cheval, au cœur de Rio, l'étroite rue Ouvidor qu'encombrait une foule mal informée sur le genre d'acclamation qui convenait dans la circonstance, les fidèles de l'Apostolat, réunis au numéro sept de la même rue, n'étaient pas encore sortis de leur stupéfaction. De temps à autre, leur ami et ancien confrère Aníbal Falcão les informait sur les événements. Ils avaient ardemment souhaité ce moment, ils s'y étaient préparés avec ferveur ; ils

19. J. M. dos Santos, *A Politica geral do Brazil*, São Paulo, 1930, p. 200.

20. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço*…, t. I, p. 347.

21. Les hésitations du maréchal Deodoro prirent fin lorsque Benjamin Constant lui fit remarquer qu'en revenant en arrière il risquait sa tête et, aussi, celle de ses compagnons, cf. J. M. dos Santos, *A Politica geral do Brazil*, p. 199, note 1.

22. D'après José do Patrocínio (in *Cidado de Rio* du 13 juin 1900) Benjamin Constant lui-même hésitait à proclamer immédiatement la République. Il songeait à un gouvernement provisoire qui aurait organisé un plébiscite sur le régime à adopter : cf. Aníbal Falcão, *Formula*…, p. 47.

23. Le décret du 15 novembre 1889 proclamait la « République fédérative des États-Unis du Brésil » et instituait un gouvernement provisoire.

l'avaient annoncé avec une pleine assurance et voici qu'à l'instant où l'histoire venait au-devant de leur vœu, ils y étaient aussi étrangers que s'ils n'y avaient jamais pensé. Le soir du 14 novembre, un ancien élève de Teixeira Mendes lui avait affirmé qu'une révolution aurait lieu le lendemain et que Benjamin Constant serait à sa tête. Teixeira Mendes s'était refusé à le croire. Ne connaissait-il pas l'abstentionnisme politique de Benjamin Constant ? rien n'autorisait à penser qu'il était homme à déclencher une mutinerie militaire. Sans doute, une révolution devait arriver un jour prochain, car l'Empire était condamné ; mais comment admettre que ce soit pour le lendemain et que Benjamin Constant devait en prendre l'initiative !

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, les positivistes de l'Apostolat ne se sentirent pas entièrement satisfaits de la montée républicaine. Sans doute, pendant les premiers temps de la République, ils s'abandonnèrent à l'euphorie des grands espoirs, non sans rester clairvoyants sur les difficultés qui attendaient un gouvernement encore prisonnier de « préjugés métaphysiques » ; mais ils prirent bientôt une conscience plus nette de leurs réserves. La première appréciation publique de Lemos sur les événements de 1889 date de mai 1891[24]. Il reconnaît déjà les limites de l'influence positiviste. La seconde est celle de Teixeira Mendes, en 1892, dans sa biographie de Benjamin Constant[25]. Il admet que les positivistes ont été complètement étrangers à tout ce qui se préparait. D'ailleurs s'ils avaient été consultés, ils n'auraient pas conseillé la révolte, car elle va à l'encontre des principes du Maître. Sans le soulèvement militaire du 15 novembre, la monarchie se fut écroulée d'elle-même. Cette liquidation spontanée aurait peut-être duré quelques années, mais elle était inévitable. Pour hâter ce dénouement, il eût suffi que l'influence sociale et morale de l'Apostolat s'accrût progressivement. Si Benjamin Constant, au lieu de prendre la tête du soulèvement de novembre, était simplement venu apporter à l'Apostolat l'appui décidé de tous ceux qu'il avait réussi à enthousiasmer, on imagine aisément à quel point le prestige du centre eût été accru.

> « Au lieu d'une admirable révolution militaire, c'est une surprenante évolution pacifique qui aurait eu lieu, par la transformation volontaire de la dictature impériale en une dictature républicaine, sous la pression d'une forte opinion publique »[26].
>
> « Le lendemain de cette transformation de la dictature, on n'aurait pas eu sur les bras les exigences d'une armée révoltée, et le gouvernement ne se serait pas trouvé obsédé par la crainte d'une subversion de l'ordre public. Acceptant un programme de réformes organiques, élaborées par le plus grand penseur de

24. APB. *9ème Circ. An.* (1889)-1891 (P), p. 7-19 et Teixeira Mendes, *Appel fraternel aux catholiques et aux vrais républicains français...* (1905), 2e éd. 1934, p. 60-63.

25. Cf. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant, Esboço*…, t. I, p. 352-355.

26. *Ibid*., p. 353.

> l'Humanité, le gouvernement aurait attiré à lui le prolétariat grâce à des mesures tendant à incorporer directement dans la société ceux qui se trouvaient au service de l'État, et, indirectement la grande masse. L'agitation militaire perdant tout prétexte honorable, n'aurait plus pu compter sur les tendances révolutionnaires qui, en fait, constituaient sa force. Et il aurait été facile de transformer l'armée en une simple milice civique »[27].

En somme, les positivistes de l'Apostolat estimaient qu'ils ne pouvaient en aucune façon apporter leur concours à une insurrection qui, dans la meilleure des hypothèses, aboutirait aux mêmes conséquences qu'une pacifique évolution, mais serait inévitablement accompagnée de graves inconvénients [28].

Devant le fait accompli, il fallait pourtant y faire face. La place des positivistes n'était pas exactement aux côtés des combattants. Elle était au milieu d'eux, afin de rappeler à chacun l'accomplissement de ses devoirs. Le 17 novembre 1889, deux jours après la proclamation de la République, Lemos et Teixeira Mendes, accompagnés d'un groupe d'amis, allèrent porter à Benjamin Constant, ministre de la Guerre, une adresse de sympathie et d'entière adhésion pour qu'il la transmette au maréchal Deodoro, chef du gouvernement provisoire.

Dès le 15 novembre, les positivistes avaient songé à adresser un message au gouvernement révolutionnaire, par l'entremise de Benjamin Constant. Lorsqu'ils furent assurés « du véritable caractère de la transformation qui venait de s'accomplir », ils décidèrent de mettre leur projet à exécution. Leur coreligionnaire et confrère, José E. Teixeira de Souza, en contact personnel avec Benjamin Constant, leur avait fait savoir que ce dernier avait manifesté le désir de connaître l'opinion des positivistes sur les événements. Teixeira Mendes et Lemos estimèrent qu'ils ne devaient pas ajourner leur démarche. On décida de porter le message dès le lendemain dimanche. À midi, l'heure habituelle de la conférence positiviste du dimanche, Lemos lut le message devant le public des fidèles. Tous furent invités à accompagner les chefs de l'Apostolat au quartier général du nouveau gouvernement. Les positivistes se rendirent en corps, à travers les rues de Rio, précédés d'un étendard où la population saluait pour la première fois la devise « Ordre et Progrès » qui devait être inscrite 48 heures plus tard sur le drapeau national.

L'entrevue fut émouvante. Prévenu de la présence de la délégation positiviste, Benjamin Constant vint au-devant d'elle dans le grand salon du ministère de la guerre. Un grand nombre de citoyens étaient venus, eux aussi, « complimenter » le nouveau gouvernement et l'assurer de leur appui. Dès qu'il aperçut Lemos et Teixeira Mendes, Benjamin Constant, ému jusqu'aux

27. *Ibid*., p. 354.

28. Cf. Teixeira Mendes, *Appel fraternel aux Catholiques et aux vrais Républicains français*..., 1905 ; 2e éd., 1934, p. 63.

larmes, les serra sur son cœur dans un *abraço* prolongé. Le Directeur de l'Apostolat prononça alors quelques paroles dont il prit soin de préserver le souvenir [29]. Au nom du groupe positiviste de Rio, il apportait au citoyen-ministre, pour que celui-ci veuille bien la transmettre au chef du gouvernement, « la franche, loyale et systématique adhésion » des positivistes au mouvement dont le gouvernement provisoire avait pris l'initiative. C'était bien à dessein que les positivistes avaient choisi Benjamin Constant comme intermédiaire. Ils avaient tenu à marquer, qu'en dépit des divergences qui pouvaient les séparer de lui sur le terrain religieux et philosophique, rien ne devait les empêcher d'apporter leur concours moral, comme tous les patriotes, aux bienfaisants proclamateurs de la République brésilienne. Ces divergences mêmes, exemptes de tout mobile personnel, constituaient une raison de plus pour qu'ils ne pussent se dérober au devoir d'exprimer leur sympathie au gouvernement républicain, afin qu'aucun appui, si modeste soit-il, ne fît défaut aux patriotes.

> « Nous n'avons aucune ambition politique », tenait à préciser Lemos. « Nous ne voulons que le bien de la Patrie et la réalisation progressive des destins suprêmes de l'Humanité. Nous sommes certains que notre geste civique trouvera un écho dans votre âme et méritera les applaudissements de nos concitoyens ».

Lemos tendit alors au citoyen-ministre l'adresse destinée au citoyen-maréchal Deodoro da Fonseca, chef du pouvoir exécutif de la République brésilienne. Elle doit être rapportée intégralement, car elle constitue, en fait, la première intervention positiviste auprès du gouvernement provisoire. De plus, elle se terminait par un vœu précis dont l'adoption quasi immédiate reste le symbole le plus éclatant de l'action positiviste au Brésil.

> Rio de Janeiro, 13 Frédéric 101 (17 novembre 1889)
>
> Fidèles aux enseignements du Fondateur de la Religion de l'Humanité, nous, membres de l'Apostolat Positiviste du Brésil, venons vous apporter l'assurance motivée de notre franche adhésion au gouvernement provisoire de la République Brésilienne.
>
> *L'homme s'agite et l'Humanité le mène*, telle est la grande vérité qui ressort des annales de l'histoire, avec une évidence d'autant plus grande que les événements sont plus importants. Laissons les politiciens, sans cœur et sans talent, se perdre en conjectures pour expliquer le brillant succès de votre glorieuse entreprise. Tandis qu'ils s'épuisaient dans de mesquines intrigues qu'ils décoraient du nom de politique, profanant ainsi un des vocables les plus sacrés du langage humain, les aspirations régénératrices, les rêves qui berçaient l'âme patriotique de Tiradentes, celle des héros de 1817 et du Patriarche de notre indépendance, le majestueux vieillard qui, par avance, a condamné la voie suivie par le régime qui vient d'expirer en proclamant que la saine politique est fille de la morale et de la raison, tous ces idéaux prenaient corps dans la conscience nationale. Le flambeau

29. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço*…, t. II, p. 325 et APB. *9ème Circ. An.* (1889)-1991 (P), p. 75.

avec lequel la France, la seconde patrie de tous les hommes, selon le mot du grand Jefferson, avait illuminé le monde, permit que quelques citoyens aperçoivent avec certitude l'avenir du Brésil suffisamment à temps pour indiquer au monarque déchu la seule voie normale que la politique scientifique avait tracée aux hommes d'État d'Occident. Pendant dix ans, ils ne cessèrent de proclamer au Chef auquel le passé avait confié les destins de la Patrie l'urgence de transformer un empereur théologico-métaphysique en dictateur républicain. Mais le monarque resta sourd à ces appels. L'homme qui plaçait la vanité pédantocratique au-dessus de la gloire civique ferma ses oreilles aux leçons du grand Maître dont nous faisons profession d'être les humbles disciples. Il y a seulement un an, l'Apostolat positiviste, démontrant que la république était la conséquence inévitable de nos antécédents historiques, terminait une série de considérations par ces mots : 'Pour nous, il est hors de doute que la monarchie sera éliminée, même si elle indemnise les anciens possesseurs d'esclaves, parce que, nous le répétons, la faiblesse de cette institution, dans notre pays, ne provient pas de la loi du 13 mai, mais bien de nos antécédents historiques, comme nous l'avons déjà signalé. Nous voyons s'approcher ce dénouement fatal avec l'assurance de quelqu'un qui attend un phénomène astronomique scientifiquement prévu, sous la réserve de la détermination de l'instant où il se produira, parce que les événements sociaux ne comportent pas de précision mathématique. Mais la certitude est du même ordre. Nous regrettons seulement qu'une conviction analogue n'existe pas de la part du Chef de l'État, car beaucoup de maux seraient épargnés à notre Patrie et à l'Humanité s'il nous permettait d'éviter le républicanisme démocratique. Toutefois, quelle que soit sa conduite, nous sommes certains que ce républicanisme doit être balayé de la scène politique, pour céder la place à la dictature républicaine et, ceci, dans un avenir d'autant plus proche qu'une transformation semblable pourra se produire en France. Le sort du monde dépend de Paris'.

Citoyens :

La première partie de ce programme s'est réalisée, il y a trois jours : le Chef monarchique est le principal responsable des difficultés politiques résultant du fait que le gouvernement actuel est émané des gouvernés au lieu de se rattacher au passé par les gouvernants. Votre mission est difficile et la gloire qui vous attend est la plus grande à laquelle puisse aspirer un citoyen.

La proclamation de la République, détruisant le mensonge officiel qui prédominait, marque une nouvelle ère et remplit d'espérance le cœur des vrais patriotes.

Le gouvernement de la République doit s'identifier à la nouvelle phase dans laquelle entre notre Patrie, en adoptant pour devise la formule d'Auguste Comte : Ordre et Progrès, résumé de tout le programme républicain. Pour l'instant nous ne vous demandons que cela ainsi que la sauvegarde suprême de la République brésilienne.

Salut et Respect.

Pour l'Apostolat Positiviste du Brésil.

Miguel Lemos, directeur et R. Teixeira Mendes, vice-directeur.

Bien qu'ils aient connu, avec la proclamation de la République, la plus grande surprise de leur vie, les positivistes de l'Apostolat tenaient à rappeler

qu'ils avaient « annoncé » le nouveau régime. Esclaves d'une date, ils avaient sacrifié au matérialisme mathématique et cru, comme Condorcet, que le calcul peut s'appliquer aux faits sociaux. Mais, puisque la République était là, on devait tenir compte de ce fait nouveau. Pour le consacrer il fallait qu'elle adoptât la première devise de la transition organique, « Ordre et Progrès ». Aucun vœu ne devait être exaucé plus rapidement. Cependant, le Gouvernement provisoire n'était pas encore la dictature républicaine. Il restait entaché d'illusions démocratiques. À cet égard, l'adresse contenait un avertissement fort net. Lemos et Teixeira Mendes y attiraient l'attention du citoyen-général sur le fait que son gouvernement était composé de ministres et de députés « issus des gouvernés ». Avec une origine aussi trouble, les pires difficultés politiques étaient inévitables. Dans une véritable dictature républicaine le pouvoir doit se transmettre « d'en haut » tout en s'appuyant sur l'opinion dûment éclairée.

Benjamin Constant répondit sur le ton de la confidence amicale. Il s'était décidé à tenter un coup d'état parce qu'il n'y avait pas d'autres moyens de sauver le Brésil de la dégradation morale où l'avait entraîné le gouvernement impérial. La République ne pouvait trouver de meilleures lumières que dans la Religion que résume la devise « l'Amour pour principe, l'Ordre pour base et le Progrès pour but », ni de meilleurs guides que les positivistes brésiliens.

*

Il est possible de répondre, dès à présent, à deux questions : qui est à l'origine du soulèvement militaire du 15 novembre 1889, à la suite duquel la République brésilienne a pu être proclamée ? quel rôle le positivisme a-t-il joué dans la préparation et le déclenchement de ce mouvement ? On est tenté de répondre à la première question : Benjamin Constant ; et à la seconde : le positivisme n'a joué aucun rôle dans le mouvement du 15 novembre.

La première réponse demande quelques précisions. Si l'on considère l'agitation militaire qui, depuis 1883, opposait l'armée au gouvernement, il n'est pas possible de tenir Benjamin Constant pour un de ses principaux meneurs. Aucun incident avec l'autorité gouvernementale ne l'a signalé à l'attention de sa « classe ». Benjamin Constant est avant tout un professeur qui, par le rayonnement de sa personnalité, de son enseignement, de ses idées philosophiques et morales, a réussi à marquer des générations de jeunes officiers, anciens élèves de l'École polytechnique, l'École militaire ou de l'École supérieure de guerre[30]. Rien ne le désignait pour monter une mutinerie militaire. Mais il a été porté à la vice-présidence du Club militaire en un moment où la « question militaire » était particulièrement tendue ; or le président, le maréchal Deodoro da Fonseca, se trouvait au Mato Grosso, puis de retour à Rio et souffrant, il

30. J. Cruz Costa, *O Desenvolvimento*..., p. 233. « Benjamin Constant a été un *formateur d'hommes* ».

n'était pas en état de prendre une part active à la vie du Club. Les circonstances ont placé Benjamin Constant dans une situation qu'il n'avait pas cherchée, qui ne correspondait ni à ses goûts ni à ses aptitudes, et qu'il a courageusement assumée, en s'attachant à l'utiliser pour des fins politiques au sens noble du terme. Placé malgré lui à la tête d'un soulèvement militaire, il en a fait une révolution républicaine. L'insurrection qu'il a « organisée » était toute prête à éclater, avec ou sans lui ; ce qui pouvait fort bien ne pas être embrayé à ce moment-là, c'était la chute de l'Empire et la fondation de la République. Sur ce terrain, l'action de Benjamin Constant a été décisive. Il se peut qu'il n'ait pas désiré une proclamation immédiate de la République, mais plutôt un gouvernement provisoire chargé de poser le problème politique par une consultation plébiscitaire. Cette procédure aurait été plus conforme à certaines considérations de Comte sur la souveraineté de « l'opinion », tout en satisfaisant, apparemment au moins, le préjugé démocratique auquel Benjamin Constant ne devait pas être entièrement insensible. Il n'en reste pas moins qu'il a voulu la République et n'a participé au soulèvement militaire qu'en fonction de cette volonté. Ses possibilités d'action auraient été nulles s'il n'avait eu autour de lui un groupe d'élèves, d'admirateurs et de disciples animés d'une foi ardente dans un idéal républicain et philosophique, peut-être un peu nébuleux, mais dynamique et désintéressé.

La réponse à la seconde question est l'évidence même. Si l'on s'en tient à l'Apostolat, il est bien vrai qu'il ne fut pour rien dans la préparation et dans le déclenchement du 15 novembre. Si l'on considère le positivisme indépendamment de l'Apostolat, il faut se garder d'en sous-estimer l'importance dans la genèse républicaine. Ce n'est point qu'une doctrine positiviste de la république ait exercé une influence quelconque sur la masse des conjurés du 15 novembre. Ils n'avaient ni le temps, ni le goût de « systématiser » leur esprit de « classe » et de chercher une justification philosophique à leurs revendications corporatives. C'est une certaine conception de l'armée, de sa vocation et de sa mission qui, à leur insu, était « positiviste » ; encore faut-il mettre ce qualificatif entre guillemets comme désignant moins une doctrine qu'un état de fait.

En fait, l'armée brésilienne, dans la mesure même où elle n'était pas une armée de citoyens, s'est toujours considérée comme investie d'une mission civique[31]. Cette conception est bien antérieure au positivisme ; elle résulte de tout un ensemble historique et sociologique. Le positivisme, après 1850 et surtout après 1870, est venu lui apporter une idéologie particulièrement favorable à la formation d'élites intellectuelles. Benjamin Constant est devenu un symbole, partiel mais prestigieux, de cet esprit militaire où coexistaient les tendances les plus contradictoires : esprit de corps et pacifisme humanitaire ; sens

31. Cf. Oliveira Lima, *O Império Brasileiro*, p. 145-161 ; Général Borges Fortes, *« A Missão Social do Exército »*, in *Revista do Club Militar*, 1ero Centenário de Benjamin Constant, 1936, p. 56-59.

aigu des prérogatives et des privilèges, et dévouement à la cause publique ; goût de la politique et mépris des politiciens ; respect de la culture intellectuelle, surtout scientifique, et hostilité envers les « académies » surtout juridiques ; exaltation du soldat et propension à la contamination civile *(paisanização)*. Entre 1875 et 1889, l'idéologie positiviste, dans l'armée, s'est identifiée avec le républicanisme. J. C. de Oliveira Torres n'hésite pas à lui attribuer l'entière responsabilité de la mentalité militaire du 1889. À cet égard, le positivisme est bien à l'origine de la révolution du 15 novembre.

Il l'est plus encore si l'on tient compte de la personnalité de Benjamin Constant. Pour renverser la monarchie et instaurer un nouveau régime, il fallait un militaire républicain qui sût mettre les mobiles de sa « classe » au service d'un idéal républicain. Les civils républicains ne disposaient pas de la force nécessaire[32]. La plupart des militaires républicains, même frottés de positivisme, étaient trop absorbés dans les minuscules incidents de « la question militaire » pour songer à la république autrement qu'à un thème d'opposition gouvernementale. Il y avait plus chez Benjamin Constant dont la vie intérieure était vraiment pénétrée de positivisme moral et même religieux, mais dans un autre style que celui de l'Apostolat. C'est son positivisme qui lui a permis d'être républicain au moment où le portait au pouvoir un soulèvement qui avait érigé l'indiscipline en principe civique. En ce sens, le positivisme a joué un rôle considérable le 15 novembre bien que Lemos, Teixeira Mendes et leurs amis n'aient connu la révolution que le matin du 15 et n'aient appris la probabilité de la République qu'après 10 heures du soir. Quant à sa réalité, elle n'a fondu sur eux, comme sur tout le monde, que le lendemain matin, avec le *Journal officiel*.

Il fut sans doute pénible aux positivistes de sentir qu'ils ne comptaient pour rien dans ce moment historique, alors que le positivisme y était certainement pour quelque chose. Mais de quelle République s'agissait-il ? Pour quelle liberté avait-on vaincu, sans avoir à combattre ? La cause de la liberté spirituelle avait-elle été bien servie ? La dictature plus la République ne faisaient pas nécessairement une « dictature républicaine ».

32. J. C. de Oliveira Torres, *O Positivismo no Brasil*, p. 91-101.

Chapitre 3

Les grands jours de l'efficacité positive

Pendant deux mois et demi – exactement du 15 novembre 1889 au 31 janvier 1890, date de la démission du ministre de l'agriculture, le positiviste *rio-grandense* Demétrio Ribeiro – l'Apostolat exerça une influence directe sur le gouvernement provisoire. Une série de décrets en témoigne.

Dans la mesure où l'action spirituelle est servie par des « organes » suffisamment favorables, l'indépendance du pouvoir devient difficile. Il ne semble pourtant point que l'Apostolat se soit jamais départi de sa mission spirituelle. Il n'en a pas moins été soumis à une tentation temporelle qui resta doublement provisoire, d'abord par le caractère même du gouvernement issu du décret du 15 novembre, ensuite par l'isolement de Benjamin Constant au sein du gouvernement après le départ de Demétrio Ribeiro. Très rapidement l'Apostolat put reprendre, dans toute sa pureté et sans la moindre équivoque, sa mission modératrice et consultative de pouvoir spirituel.

Deux mois et demi cependant suffirent pour imprimer à quelques institutions brésiliennes une marque positiviste encore manifeste ou sensible. Pour frappante qu'elle soit, son intérêt ne doit pas être surestimé. Les influences plus discrètes ou simplement diffuses ont un intérêt réel, précisément parce qu'elles se sont fondues avec des manières d'être collectives ou des comportements affectifs et mentaux. Comme il est nécessaire de commencer par l'examen des signes les plus sensibles, on consacrera un chapitre à cette période de cent jours, unique dans l'histoire du monde, où le gouvernement d'un grand État moderne légiféra sous l'inspiration directe du positivisme.

Le décret du 15 novembre 1889, paru en réalité le 16, proclamait *provisoirement* la République fédérative des États-Unis du Brésil. L'article 7 en précisait le sens. Il s'agissait d'assurer l'ordre et la sûreté publique avant que le pays soit doté d'une constitution. La République fédérative était proclamée provisoirement comme forme du gouvernement brésilien, sous réserve « que le vœu de la nation, librement exprimé par le suffrage populaire, se prononce définitivement à ce sujet ». La liberté spirituelle était sauvegardée de manière à respecter les convictions de Benjamin Constant, favorable à un plébiscite

préalable, ainsi que les préjugés métaphysiques des républicains démocrates, attachés au dogme de la souveraineté populaire, et même les scrupules monarchiques du maréchal Deodoro da Fonseca, soulagé de pouvoir se décharger sur le « vœu populaire » de l'élimination d'une monarchie qui avait toutes les sympathies. En fait, le gouvernement provisoire[1] entendait gouverner et se souciait assez peu du « vœu populaire » mal préparé. Un projet de constitution devait être établi par une commission de cinq membres [2] et présenté devant une Constituante dont l'élection fut fixée au 15 septembre 1890 [3]. Du 15 novembre au 21 février 1891, date de sa dissolution, le gouvernement provisoire fit preuve d'une activité considérable.

Les interventions positivistes peuvent se répartir en trois types qui interfèrent d'ailleurs : celles qui, pendant la période de l'action positiviste, ont abouti à des décrets précis ; celles qui se sont poursuivies pendant toute la durée du gouvernement provisoire sur le mode traditionnel, avec publication de feuillets et de brochures ; enfin celles qui ont porté sur le projet de Constitution. Il faut ajouter toute une action positiviste personnelle au sein de la Constituante pour agir sur ses délibérations et intervenir, indirectement, dans ses discussions. Les interventions les plus faciles à dépister sont, évidemment, les plus spectaculaires, celles qui aboutissent à des décrets. Les interventions du second type peuvent être aisément saisies comme positions, leur action réelle reste incertaine. Les dernières interventions sont plus occultes. Elles relèvent déjà du positivisme diffus et dépassent notamment l'action de l'Apostolat au profit du positivisme du Rio Grande do Sul, postérieur à celui de Rio ou de São Paulo, et très différent d'eux, mais fort efficace sur le plan politique. On en parlera à propos de l'action de Júlio de Castilhos et de la Constitution du Rio Grande. Le thème de la liberté spirituelle continue à inspirer toutes les interventions positivistes de cette période [4]. Avec la constitution de 1891, on pourra dresser un bilan de l'action proprement politique du positivisme dans la formation de la République brésilienne. D'autres constitutions brésiliennes contemporaines – celle des États – ou nettement postérieures – après 1930 – peuvent être envisagées sous cet aspect. Les incidences constitutionnelles de l'Apostolat, pour curieuses qu'elles soient, restent assez limitées et n'apportent pas de réponse définitive au problème de l'imprégnation positiviste au Brésil.

1. La composition du gouvernement provisoire était la suivante : Chef du gouvernement, maréchal Manoel Deodoro da Fonseca ; Affaires étrangères, Quintino Bocayuva (ministre par intérim de l'agriculture jusqu'au 6 décembre) ; Agriculture, Demétrio Nunes Ribeiro ; Finances, Ruy Barbosa ; Guerre, Benjamin Constant Botelho de Magalhães ; Intérieur, Aristides da Silveira Lobo ; Justice, Manoel Ferra de Campos Salles ; Marine, contre-amiral Eduardo Wandenkolk. Le 31 décembre ont été nommés : premier vice-chef du gouvernement, Ruy Barbosa ; deuxième vice-chef, Benjamin Constant.

2. Décret du 19 décembre 1889.

3. Décret du 21 décembre 1889.

4. Cf. l'importante brochure *Ainda a verdade histórica acerca da instituçâo da liberdade espiritual no Brasil*, Rio, 1913.

L'histoire positiviste du gouvernement provisoire est assez chargée. Nous la divisons en deux périodes. La première porte sur la période du 15 novembre 1889 au 31 janvier 1890, date de la démission de Demétrio Ribeiro du gouvernement provisoire. C'est pendant cette période que l'action positiviste sur les décisions gouvernementales est la plus directe. La seconde va du 1er février 1890 au 24 février 1891, date de la promulgation de la Constitution nationale. Bien que toutes les interventions positivistes, au cours de cette période, n'aît pas eu pour objet la Constitution, le souci principal de l'Apostolat est d'agir sur les rédacteurs de la Constitution, au sein même de la Constituante.

*

Deux jours après l'adresse que les positivistes remirent à Benjamin Constant à l'intention du maréchal Deodoro, chef du gouvernement, un décret parut au *Journal Officiel* instituant le drapeau, les armes et le sceau de la République. Leurs vœux étaient comblés. La devise « Ordre et Progrès » se déployait en travers d'une sphère bleue céleste sur un losange jaune d'or et un champ vert. La sphère était chargée de 21 étoiles dont la constellation de la Croix du Sud, dans sa disposition astronomique. Les 21 étoiles figuraient les vingt États fédérés, plus le « municipe neutre » c'est-à-dire le District fédéral, siège de la capitale.

Le nouvel emblème national avait été entièrement conçu par l'Apostolat. Teixeira Mendes avait d'abord suggéré que le gouvernement adoptât le drapeau normal prévu par Auguste Comte pour la dernière phase de « transition organique », avec la devise « Vivre au grand jour » inscrite sur les monnaies. Lemos lui fit remarquer [5] que « dans la situation actuelle », soit dans la première phase de la transition organique, Auguste Comte avait recommandé que fussent conservés les drapeaux nationaux existant déjà, en y ajoutant la devise politique « Ordre et Progrès ». Les positivistes de l'Apostolat pensèrent alors à introduire dans le nouveau drapeau la constellation de la Croix du Sud, en adoptant ainsi l'idée déjà utilisée par José Bonifácio de représenter par des étoiles les États de la Fédération brésilienne. Dès qu'il fut conçu, le projet fut proposé à Benjamin Constant, qui l'accepta immédiatement et le fit adopter, non sans quelques oppositions. Le modèle avait été dessiné par Décio Villares, le peintre de l'*Épopée africaine au Brésil*. Après l'adoption officielle du drapeau, la représentation du ciel fut soumise à l'expertise de l'astronome Manoel Pereira Reis. Il fit par la suite observer que la disposition des étoiles figurées sur le drapeau reflétait, par une heureuse coïncidence, le spectacle sidéral au

5. Teixeira Mendes, *A Bandeira republicana brasileira e a divisa politica Ordem e progresso*, *Jornal do Comércio*, 20 novembre 1920.

matin du 15 novembre, à Rio de Janeiro, vers neuf heures. La bannière des temps nouveaux avait immobilisé le firmament, témoin du grand jour.

Le 24 novembre 1889 paraissait au *Journal Officiel,* à la demande du ministre des finances, Ruy Barbosa, une note de Teixeira Mendes destinée à expliquer et justifier le nouveau drapeau[6]. L'interprétation symbolique du porte-parole ingénieux de l'Apostolat est vraiment curieuse par la façon dont elle combine les données de « la continuité historique », les thèmes positivistes et les réalités brésiliennes. On peut assurer qu'aucun drapeau occidental n'a été aussi « systématiquement » conçu que le drapeau brésilien, emblème d'un peuple, au demeurant, fort peu systématique. Quelques précisions sur la symbolique invoquée par Teixeira Mendes éclairent autant sur la mystique de l'Apostolat que sur le drapeau lui-même.

Le drapeau ayant été adopté par le ministre de la guerre, avec l'appui du chef du Gouvernement provisoire, il était entendu que les militaires avaient une voix prépondérante sur le chapitre de l'emblème national. Teixeira Mendes se met fort habilement sous le couvert de « la patriotique inspiration » du maréchal Deodoro da Fonseca. Le nouveau symbole correspond « aux touchantes émotions » des soldats et des marins. « L'ensemble des aspirations nationales » vient ensuite. C'est dans la force publique de terre et de mer que s'est « systématiquement » maintenu « le culte fétichique » du drapeau. Cette « classe de citoyens » devait naturellement sentir les conditions auxquelles doit satisfaire le nouvel emblème dont il importe de mettre en évidence les « éminentes qualités morales et politiques ». Il devait être avant tout un symbole d'amour, destiné à rappeler la fraternité, base de tout civisme. En le contemplant, les citoyens devaient sentir avec intensité toutes les convergences sociales à travers les discordances individuelles. Il devait évoquer le Passé, la Postérité et le Présent et, par conséquent, marquer la continuité, la solidarité et l'unité de la Patrie. Il fallait éliminer tout ce qui aurait pu troubler le sentiment de la solidarité civique en évoquant des croyances qui n'étaient pas partagées par tous les citoyens. Il importait donc de conserver tout ce qui pouvait l'être du drapeau de l'Empire institué en 1822, par José Bonifácio, tout en remplaçant les emblèmes de la monarchie par de nouveaux symboles. Le blanc et le bleu de la sphère – couleurs du drapeau portugais – évoquent la phase du Brésil colonial. La sphère du ciel dérive du globe armillaire qui figurait sur la bannière du Royaume du Brésil. La découverte du Brésil est symbolisée par la Croix du Sud, l'image d'une constellation, étant signe d'une vaste fraternité : en elle, en effet, le Catholique pourra contempler les mystères insondables de la foi médiévale, tandis que le penseur affranchi se rappellera le caractère subjectif de cette même croyance et l'imagination poétique de nos ancêtres. L'idée

6. L'article de Teixeira Mendes dans le *Journal Officiel* a été reproduit dans la brochure intitulée ; *A Bandeira nacional*. La nouvelle édition du 1921 comporte plusieurs autres documents de Teixeira Mendes sur le même sujet.

de l'indépendance et du concours civique est représentée par un ensemble d'étoiles. La bannière de l'Empire comportait encore deux rameaux, l'un de café, l'autre de tabac. Les positivistes les suppriment. À leurs yeux, cette spécification ne correspond plus à la réalité : le café et le tabac n'étant pas les seuls produits agricoles du Brésil ; d'ailleurs, ces produits « occupaient, *au point de vue moral*, une place secondaire dans le commerce »[7]. Le vert et le jaune du drapeau représentent donc l'aspect industriel du Brésil, en caractérisant les productions de la nature vivante et celles de la nature morte (l'or, sans doute).

La devise *Ordre et Progrès* traduit les aspirations du Présent. Comme tous les peuples occidentaux, le peuple brésilien est sollicité par ces deux « impérieuses nécessités ». Tous sentent qu'il est indispensable de maintenir les bases de la société, mais tous comprennent aussi que les institutions humaines sont susceptibles de perfectionnement. Jusqu'à présent le type de l'ordre n'a été fourni que par les régimes théologiques et guerriers du passé, et le progrès ne se manifestait que négativement par l'élimination, souvent violente, de certaines institutions périmées. L'esprit public fut empiriquement amené à estimer que ces deux nécessités étaient irréconciliables. Deux partis s'opposaient : celui de l'ordre et celui du progrès. Dans la « Dynamique sociale », fondée par Comte pour développer et compléter la « Statique sociale » d'Aristote, les deux nécessités de l'ordre et du progrès, loin d'être inconciliables, peuvent et doivent s'harmoniser. Bien plus, cette harmonie se réalise en politique et en morale, par la prépondérance de l'amour. Cette conciliation est indispensable à toute vraie fraternité ; le nouvel emblème entend symboliser cette conciliation. La révolution progressiste n'a pas simplement aboli la monarchie ; elle aspire à fonder une patrie de vrais frères, en donnant à l'ordre et au progrès toutes les garanties nécessaires à leur harmonie. Inscrite dans la zone des planètes, la devise *Ordre et Progrès* rappelle que leur conciliation est évidente, dès les phénomènes mathématiques comme le spectacle astronomique en témoigne. Ainsi représentée, cette formule a également l'avantage de souligner que seule la science peut rendre manifeste cette conciliation dans la mécanique et dans le ciel, de même que l'étude scientifique de la société peut seule découvrir les conditions de l'harmonie politique et morale.

Qu'on n'aille pas chercher dans la sphère du nouveau drapeau une *carte* du ciel. On a seulement voulu figurer un ciel idéalisé, c'est-à-dire composer une image qui évoque un aspect du ciel brésilien tel que peuvent le contempler les habitants de la capitale. Le relativisme esthétique et même scientifique est à la base des règles dont on s'est inspiré pour une telle idéalisation.

Il faut mentionner enfin un symbole particulièrement frappant parce qu'il figure à la fois la continuité avec le passé, la solidarité avec le présent et la

7. Il faut ajouter qu'Auguste Comte avait supprimé de son régime tout excitant, y compris le tabac et le café.

confiance en l'avenir. Il marque également la filiation française et rejoint une des intuitions de Comte.

> « Le champ vert qui constitue l'arrière-plan de tout le drapeau, ne rappelle pas seulement notre terre. Comme dit Comte, cette nuance convient aux hommes de l'avenir, en caractérisant l'espérance, d'après l'annonce habituelle que fournit partout la végétation, en même temps qu'elle indique la paix : double titre pour symboliser l'*activité pacifique*. Historiquement, elle inaugura la Révolution française, puisque les assiégeants de la Bastille n'eurent pour la plupart d'autre cocarde que des feuilles subitement arrachées aux arbres du Palais-Royal après l'heureuse exhortation de Camille Desmoulins ».

Dès que le drapeau fut officiellement adopté, les critiques abondèrent. Les unes s'appliquaient à ridiculiser le nouvel emblème en répétant, à la suite d'un journaliste parisien, que les Brésiliens avaient étendu leur révolution jusqu'au ciel, car ils n'avaient pas hésité à en donner une représentation fantaisiste [8]. D'autres critiques avaient une portée plus doctrinale et s'élevaient contre la devise parce qu'elle avait été exprimée pour la première fois par Auguste Comte et s'identifiait avec ses conceptions. Le *Diário do Comércio*, journal de tradition monarchiste et catholique, s'était élevé contre l'adoption officielle de cette formule en raison de son origine positiviste. Teixeira Mendes ne manqua pas de dénoncer l'inanité de cette critique [9].

La valeur d'une devise dépend-elle de celui qui l'a formulée pour la première fois ? Dira-t-on que l'adoption de cette formule engage la République à l'égard du positivisme ? Ce serait absurde ! L'acceptation de la loi de la gravitation formulée par Newton n'implique pas l'adoption de ses théories métaphysiques. Reconnaître le primat de l'amour proclamé par saint Paul ne signifie pas qu'on accepte le dogme catholique. Mais la formule inscrite sur le drapeau est particulièrement chère à Auguste Comte, objecte-t-on. Quoi

8. Sur les premières critiques, cf. l'avertissement de la brochure *A Bandeira nacional*, éd. 1921. Teixeira Mendes défend les droits du « relativisme » et de « l'idéalisation symbolique ». Il précise que chaque étoile est représentée sur le drapeau, comme si celui-ci était un miroir plan. Un symbole doit être jugé en fonction de son but. Le symbole du ciel sur le drapeau a pour objet de cultiver le sentiment patriotique en s'appuyant sur l'amour spontané du Brésilien pour la région de l'espace qui constitue le cadre de sa vie civique. Le symbole adopté doit caractériser cette région du ciel. Convenait-il de reproduire servilement le spectacle sidéral ou fallait-il instituer un emblème qui le rappelât avec une suffisante énergie ? La seconde solution s'imposait parce que, avec l'art, nous pouvons mieux satisfaire aux nécessités morales. Il convenait de laisser aux auteurs de l'emblème national une certaine liberté dans la composition des symboles. On s'est étonné qu'une étoile de la constellation de la Vierge puisse être représentée au-dessus de la bande qui divise la sphère et qui représente l'écliptique. On oublie que le mouvement planétaire n'a pas la fixité qu'on s'imagine. Notre admiration pour l'ordre cosmique doit être relative. Les altérations qu'on peut relever dans la représentation sidérale du drapeau ont l'avantage moral de vulgariser le caractère variable de l'ordre planétaire. La polémique sur le ciel de la République a été l'objet de nombreuses publications ; voir notamment J. F. de Oliveira, *A Bandeira nacional*, São Paulo, 1907-1908, p. 39-44 et p. 95-96.

9. Cf. Teixeira Mendes, *Carta ao redator do Diário official do 25 de novembro de 1889*, publié le 26 novembre, au sujet de l'article du *Diário do Comércio*, reproduit en appendice de sa brochure *A Bandeira nacional*.

d'étonnant ? La qualité de cet esprit exceptionnel n'est contestée par personne. Parmi les fondateurs de la République, des hommes comme Benjamin Constant et Demétrio Ribeiro n'hésitent pas à reconnaître la supériorité mentale et morale d'Auguste Comte, sans être pour cela des adeptes orthodoxes de la Religion de l'Humanité. Va-t-on demander leur élimination du Gouvernement provisoire ? Que craint-on des positivistes ? Ne sait-on pas que les positivistes orthodoxes, les « sectaires étroits » de la Religion de l'Humanité comme d'aucuns se plaisent à les appeler, n'attendent rien de la République pour leur profit personnel ou pour celui de leur foi ? Auguste Comte lui-même a prescrit à tous les positivistes, théoriciens ou praticiens, de n'occuper aucune charge politique, si modeste soit-elle, pendant la première phase de la transition organique et cela, précisément, pour que leurs interventions soient au-dessus de tout soupçon. La foi positiviste, comme toutes les institutions scientifiques de l'Humanité, n'a pas besoin du pouvoir civil pour triompher. La libre propagande y suffit. La seule chose dont les positivistes aient besoin, au cours de la première phase de la transition, c'est d'un régime qui garantisse l'ordre et le progrès. C'est pourquoi ils désirent la consolidation de la dictature républicaine qui est venue, fort heureusement, prendre la place du parlementarisme bourgeois. Cette dictature se concilie avec une pleine liberté spirituelle résultant de l'abolition de tous les privilèges théologiques, métaphysiques et scientifiques. Une formule telle que « Ordre et Progrès » parle aux yeux et à l'esprit : elle est un symbole, comportant des images et des signes ; elle a obtenu l'approbation des fondateurs de la république dont aucun n'est à proprement parler un adepte systématique de la religion de l'Humanité. Cela suffit pour que les citoyens brésiliens, pleins de gratitude à l'égard de tels hommes, acceptent avec un profond respect l'emblème qu'ils ont jugé digne d'être offert à la vénération nationale[10].

La « question du drapeau » est de celles qui n'ont pas de fin. Périodiquement discutée, elle suscite les mêmes arguments et soulève les mêmes passions. En dépit de la devise, il n'est pas tout à fait juste de dire que le drapeau

10. Dans la deuxième édition de *A Bandeira nacional*, Teixeira Mendes reproduit un document dont il venait d'avoir connaissance et qui lui fournit un nouvel argument en faveur du caractère très général de la devise « Ordre et Progrès ». Il s'agit d'un dessin publié le 11 août 1872 dans *A Semana illustrada*, où figurait le char de l'État galopant hardiment avec un oriflamme portant « Ordem e progresso ». C'est João Alfredo Correia de Olivia, le futur ministre abolitionniste qui le brandit. Il n'avait rien de positiviste et l'Apostolat n'existait pas. Le positivisme était encore peu connu du public. En 1861, une feuille simplement progressiste paraissait au Maranhão sous le titre de *Ordem e progresso* ; cf. J. F. de Oliveira, *A Bandeira nacional*, São Paulo, 1907-1908, p. 76, note 1. Il est très vraisemblable, comme le soutient Teixeira Mendes, que la devise Odre et Progrès se soit vulgarisée au Brésil sans qu'on lui attribue une signification spécifiquement positiviste. Il ne faut pas oublier que *El Eco hispano-americano* de J. S. Florez circulait en Amérique latine, et au Brésil notamment, depuis 1857 avec la devise « Orden y progreso » sans que ce journal puisse être le moins du monde tenu pour positiviste malgré quelques collaborations positivistes et la personnalité de son directeur. Les polémiques autour du drapeau brésilien et de sa devise se sont poursuivies jusqu'à nos jours. Pour les polémiques anciennes, cf. M. Lemos, *A Questão da bandeira*, artigos publicados em 1892-1893, Rio, 1894 et APB. *12ème Circ. An.* (1892)-1894 (F), p. 30-35 ; *13ème Circ. An.* (1893)-1895 (F), p. 43 ; *23ème Circ. An.* (1913)-1914 (F), p. 26.

brésilien est « positiviste ». La devise de Comte a longtemps circulé au Brésil sans référence spéciale au positivisme. Après la fondation de l'Apostolat, elle a été si bien diffusée qu'elle est devenue d'usage courant ; sa présence sur un drapeau national ne le marquait pas autant qu'on pourrait le croire. Il est cependant incontestable que c'est exclusivement aux positivistes de l'Apostolat que revient l'honneur et la responsabilité du drapeau brésilien. Son symbolisme a été conçu en liaison étroite avec les prescriptions et les principes de Comte. En raison même du souci de la continuité historique, le drapeau républicain est moins original qu'on ne pourrait le croire, puisqu'il retient le plus possible d'éléments du drapeau de l'Empire et même du Royaume.

Outre l'inspiration positiviste, il faut signaler à l'origine du drapeau républicain la volonté très arrêtée de ne pas imiter le drapeau des États-Unis d'Amérique du Nord. L'adoption d'une devise d'origine française figurant sur le drapeau national résulte d'une réaction pour le moins aussi latine que positiviste[11]. Quelle que soit la fantaisie sidérale du « ciel républicain » et la hardiesse de son symbolisme, il faut reconnaître qu'il y a plus de richesse esthétique dans les constellations, même inversées, de la sphère céleste, que dans un carré d'étoiles standardisées qu'il suffit de compter pour en épuiser le mystère. Le drapeau brésilien est une pure réussite positiviste. Il faut ajouter, qu'en dépit des apparences, son positivisme est aussi discret que réel.

*

Les dernières paroles de l'*Adresse* du 17 novembre au maréchal Deodoro da Fonseca laissaient transparaître quelques inquiétudes sur la composition du Gouvernement provisoire, malheureusement « émané des gouvernés ». Les positivistes avaient hâte de voir la révolution républicaine s'affranchir des illusions du démocratisme et entrer dans une voie constructive. Il ne suffisait pas de proclamer la République, il fallait l'organiser.

Ainsi, le 21 novembre 1889, jugent-ils opportun de publier quelques *Indications urgentes* à l'intention du gouvernement naissant[12], avant de pouvoir exposer un programme politique plus développé, en accord avec les enseignements d'Auguste Comte.

Le Gouvernement provisoire ne pourra faire œuvre utile qu'aux conditions suivantes :

1) La dictature républicaine en vigueur devra être maintenue avec un caractère définitif.

2) L'actuel gouvernement de la République, considérant aboli le régime parlementaire, prendra sur lui d'élaborer, avec le concours de personnes compétentes, un projet de Constitution.

11. Cf. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço*…, t. I, p. 367.

12. *Ao Povo e ao Governo da Republica. Indicações urgentes*, 21 novembre 1889. Nous suivons le texte portugais. On trouve le texte français dans la *9ème Circ. An.* (1889)-1891 (F), p. 38-40.

3) Ce projet sera soumis à l'appréciation populaire, par tous les moyens de propagande, afin de provoquer, dans toute la république, une discussion libre et étendue.

4) Une fois passé le délai prévu pour une semblable discussion, le Gouvernement donnera au projet sa forme définitive en lui incorporant les amendements jugés acceptables ou en lui faisant subir les altérations dont l'utilité aura été démontrée. Après que la nouvelle Constitution aura été rédigée suivant cette procédure, elle sera présentée à la sanction des chambres municipales de toute la République ou à un plébiscite auquel prendront part tous les citoyens majeurs, de 21 ans, qu'ils sachent lire ou non. À la suite de quoi, la constitution sera promulguée et entrera en vigueur.

5) La Constitution devra combiner le principe de la dictature républicaine avec la plus ample liberté spirituelle. La dictature républicaine est caractérisée par la réunion dans le pouvoir exécutif de la capacité législative, par la perpétuité de la fonction, et par sa transmission à un successeur librement choisi par le Dictateur, sous la sanction de l'opinion publique. La liberté spirituelle est caractérisée par la séparation de l'Église et de l'État, par la suppression de l'enseignement officiel, sauf l'enseignement primaire, et par la liberté complète des professions, tous les privilèges inhérents aux diplômes scientifiques et techniques étant supprimés. Le nouveau régime sera fondé sur la plus grande liberté de réunion et de pensée, avec la seule obligation, pour tous les citoyens, d'assumer nettement la responsabilité de ses écrits, en les signant.

6) Il y aura une seule chambre générale, issue de l'élection populaire. Elle sera peu nombreuse, de compétence exclusivement financière, destinée à organiser le budget et à contrôler l'emploi des fonds publics. L'élection de cette chambre sera faite au scrutin ouvert de façon à ce qu'on puisse savoir la manière suivant laquelle chaque citoyen a voté.

7) Les situations personnelles des fonctionnaires, civils ou ecclésiastiques, dont les fonctions auront été supprimées ou qui passeront sous la juridiction d'une activité privée, devront être sauvegardées.

Seules de telles bases, estimaient les positivistes, permettraient d'organiser la République de façon à ce que le changement politique du 15 novembre corresponde vraiment à une « régénération ». Ainsi seulement pourra être mis fin à un néfaste système caractérisé par la prépondérance du bavardage et de l'intrigue. Il est indispensable d'adopter une organisation politique qui assure une complète liberté spirituelle, institue un gouvernement responsable, affranchi de la rhétorique, des fictions théologiques et métaphysiques, du système absurde des majorités, du démarchage politique, de l'exploitation enfin de la masse prolétarienne, base productrice de la nation, par les avocats, les « bacheliers » (en droit), les savants et les lettrés de tout acabit. Une telle exploitation constitue le pire des absolutismes, parce qu'il est le plus dégradant de tous. Il est vain d'imiter aveuglément les institutions en vigueur dans tel ou tel pays. Chaque nationalité à ses traits propres qui résultent de ses antécédents historiques.

Ce que redoutaient les positivistes, c'est que la République du 15 novembre devînt une république « comme les autres » banalement libérale et démocrate, en un mot, une république exactement semblable à ce qu'était l'Empire, ou du moins l'Empereur. Pour qu'elle fût vraiment un gouvernement de la « chose publique », il était indispensable de l'organiser suivant les principes de la dictature républicaine. Or le Gouvernement provisoire semblait trop hétérogène pour mener à bien une telle entreprise.

Benjamin Constant n'avait pas voulu ou n'avait pas pu en assumer la direction. Il n'avait d'ailleurs aucune expérience de la vie politique à laquelle il était resté longtemps étranger. Des libéraux parlementaristes et des cléricaux y faisaient sentir leur influence « métaphysique » ou « rétrograde ». Un incident ne tarda pas à donner la mesure de la confusion doctrinale du Gouvernement Provisoire, conséquence nécessaire de son hétérogénéité.

*

Quelques soldats s'étaient mutinés. À la suite de ce désordre rapidement dominé, le gouvernement décréta le 23 décembre 1889, des mesures exceptionnelles contre les fauteurs d'insurrection. Ce décret donna immédiatement lieu à des interprétations abusives. L'ex-président du Conseil du dernier ministère de la monarchie, le vicomte de Ouro Preto, possédait un journal. Le rédacteur de cette feuille s'adressa personnellement au ministre de l'extérieur, Quintino Bocayuva, journaliste lui-même, pour lui demander comment il convenait d'interpréter le nouveau décret par rapport à la liberté de la presse. Le ministre déclara sans ambages que la liberté de la presse se trouvait suspendue par le décret. Le rédacteur du journal monarchiste s'empressa d'annoncer à ses lecteurs qu'étant donnée l'interprétation du décret par un ministre du gouvernement, il croyait bien faire en supprimant son journal. Le public s'étonna. Les républicains s'attristèrent. Le décret du 23 décembre ne pouvait pas avoir, à leur avis, une telle portée. On ne comprenait pas qu'un ministre du gouvernement provisoire, ancien chef officiel du parti républicain, ayant pris si souvent la parole en faveur de la liberté de la presse, pût soudain en faire si bon marché. Le gouvernement lui-même admettrait-il qu'on ne puisse plus critiquer ses actes ? Les positivistes ne purent taire leurs sentiments. La « dictature républicaine » devait maintenir l'ordre, mais respecter la liberté spirituelle.

Au nom de l'Apostolat, Lemos protesta[13]. Il n'hésitait pas à proclamer que l'interprétation du décret du 23 décembre donnée par l'actuel ministre de l'extérieur était absolument contraire à la nature du gouvernement républicain. Si l'interprétation du ministre reflétait bien celle du gouvernement, le décret

13. *Dans O Jornal do Comércio*, du 26 décembre 1889. La protestation a été reproduite dans APB. *4ème Circ*. (1889)-1891 (P), p. 83-84 et dans *Ainda a verdade histórica*…, p. 35.

constituait une grave erreur. Il risquait de détourner des républicains les sympathies du public et conférait aux adversaires du nouveau régime l'auréole de la persécution. Sans doute, la République devait punir les conspirateurs et les fauteurs de désordre, mais elle se devait aussi de respecter la libre manifestation de toutes les opinions en se limitant à punir toutes les tentatives de révolte civile et militaire. C'est ainsi que tout le monde avait compris le décret. Cette interprétation avait, d'ailleurs, été confirmée par un membre du gouvernement. Celle du ministre de l'extérieur était tout différente. Elle supprimait, *de facto*, la liberté de la presse. En face d'un tel abus de pouvoir et d'une telle erreur politique, les positivistes ne pouvaient qu'élever une protestation, au-dessus de tout soupçon. Le gouvernement devait rectifier les propos arbitraires du ministre de l'extérieur.

Le gouvernement resta muet ; la presse également. La protestation positiviste ne souleva aucun écho. Il semble même que plusieurs des membres du gouvernement se montrèrent assez satisfaits de l'impression « terroriste » produite sur l'opinion publique.

*

Le jour où parut la protestation de Lemos dans le *Jornal do Comércio*, Teixeira Mendes, joignant l'acte au principe et montrant que le décret sur la presse restait pour lui nul et non avenu, faisait paraître un feuillet sur une affaire qui touchait de près à une question capitale : la séparation de l'Église et de l'État[14].

Il n'est guère possible d'apprécier l'incident qui provoqua l'intervention de Teixeira Mendes sans entrer dans les débats qui s'élevèrent autour du projet de séparation de l'Église et de l'État. Il y a intérêt à dissocier l'examen de la séparation de celui de la Constitution de 1891, d'abord parce qu'elle lui est antérieure de près d'un an ; ensuite parce que les initiatives et les oppositions s'y laissent plus aisément localiser ; enfin, c'est au cours des discussions sur la séparation que s'opéra l'élimination de l'influence positiviste au sein du Gouvernement provisoire. L'intervention du 26 décembre de Teixeira Mendes invite donc à aborder, dans son ensemble, l'examen des débats sur la séparation déjà fort avancée à cette date. Les positivistes y attachaient une importance capitale parce qu'elle était pour eux la condition fondamentale de la liberté spirituelle.

Il importe toutefois de signaler que les deux interventions du 26 décembre 1883 faillirent coûter cher à leurs signataires. En effet, le chef du gouvernement, le maréchal Deodoro, agacé par le franc-parler des deux apôtres fonc-

14. Teixeira Mendes, *Pela Federação do Estado de Maranhão. Separação da Igreja e do Estado*. Ce feuillet est reproduit dans APB. *9ème Circ. An.* (1889)-1891 (P), p. 85-86 et *Ainda a verdade historica*…, p. 34-35.

tionnaires, avait donné ordre aux ministres dont ils dépendaient de les destituer[15]. Benjamin Constant, appuyé par Arístides Lobo et Demétrio Ribeiro, réussit à faire comprendre au « dictateur », qui distinguait mal entre le temporel et le spirituel, « l'inconvenance » d'un tel acte. Ainsi, un mois après l'adhésion solennelle du 17 novembre, les instigateurs du drapeau national étaient tenus par le chef du gouvernement pour suspects et indésirables[16].

Le gouverneur de l'État de Maranhão, Pedro Tavares, avait pris l'initiative d'abolir le budget ecclésiastique dans l'État qui avait été confié à son administration. Le Gouvernement Provisoire annula le décret en arguant que la Séparation de l'Église et de l'État n'avait pas encore été décrétée par le Pouvoir Fédéral. C'est pour protester contre la décision du Gouvernement provisoire que Teixeira Mendes publia son feuillet du 26 décembre.

Pour saisir la portée de cette affaire il faut savoir comment se présentait le problème des rapports de l'Église et de l'État au Brésil, au moment de la révolution républicaine et quelle fut l'attitude du Gouvernement provisoire à cet égard. Teixeira Mendes qui se trouvait en France en 1905, au moment où s'y discutait la loi de séparation, publia, en français, une brochure sur ce même problème au Brésil et sur la façon dont il avait été résolu par le Gouvernement Provisoire en date du 7 janvier 1890 [17].

Sous l'Empire (1822-1889) le catholicisme était religion d'État. Les autres confessions étaient autorisées, mais leurs manifestations devaient se réduire au culte « domestique » ou « particulier ». Elles pouvaient avoir lieu dans des édifices spécialement destinés à cet effet, à condition qu'ils ne prennent pas la forme extérieure d'un édifice religieux, c'est-à-dire catholique. L'Empereur avait le droit d'accorder ou de refuser son approbation aux décrets des conciles, aux lettres apostoliques ou à toutes autres dispositions ecclésiastiques ne comportant rien de contraire à la Constitution. En cas de dispositions plus générales, l'Assemblée devait être consultée. Les libertés de pensée et de presse étaient totales, sous réserve de la loi relative aux abus. Personne ne pouvait être inquiété pour motif de religion, à condition que la religion d'État soit respectée et que la morale publique ne soit pas offensée. Le chef du gouvernement était déclaré « Empereur constitutionnel par la grâce de Dieu et l'unanime acclamation des peuples ».

Aucune institution civile n'était prévue pour l'enregistrement des naissances, des mariages et des décès. Peu de temps avant la chute de la monarchie,

15. On se souvient que Lemos était secrétaire de la Bibliothèque Nationale et Teixeira Mendes deuxième officier du Secrétariat de l'Agriculture.

16. Cf. *Ainda a verdade*…, p. 38 et APB. *9ème Circ. An.* (1889)-1891 (P), p. 39.

17. Avec pour titre complet : *Appel fraternel aux Catholiques et aux vrais Républicains français pour que soit instituée la liberté spirituelle d'après Auguste Comte et non seulement la séparation despotique des Églises et de l'État*. Extraits du Catéchisme positiviste, de la Politique positive et de l'Appel aux conservateurs suivis d'une notice historique sur la réalisation que ces enseignements ont trouvé au Brésil, par R. Teixeira Mendes, vice-directeur de l'Église et de l'Apostolat positiviste du Brésil, Rio, avril 1905, p. 99.

l'enregistrement civil des naissances avait été décrété. Longtemps auparavant, avait été institué un enregistrement civil des mariages célébrés devant les ministres des cultes non-catholiques. Par cet enregistrement, les mariages dits « acatholiques » bénéficiaient des effets civils inhérents au mariage catholique. Les décès devaient être constatés par un médecin diplômé. Seules, les Facultés de l'État étaient autorisées à délivrer des diplômes professionnels. La liberté d'enterrement a été longtemps respectée, au cours de l'Empire, au nom de la Constitution elle-même qui garantissait la liberté religieuse et la liberté de commerce. En 1852, le gouvernement impérial concéda le privilège funéraire à la Confrérie de la Miséricorde de Rio de Janeiro. Les libéraux au pouvoir maintinrent ce privilège. À la veille de la chute de l'Empire, le Parlement s'apprêtait à voter la liberté entière des cultes, le mariage civil, la sécularisation des cimetières et, par voie de conséquence, l'abolition des privilèges concédés aux confréries catholiques. Restait l'assistance publique civile, livrée pour la plus grande part, aux confréries. Les lois de « main-morte » devaient être maintenues.

Dès le 15 novembre, les positivistes travaillèrent à obtenir, non seulement la séparation de l'Église et de l'État, mais des garanties de liberté spirituelle intégrale. Ils comptaient beaucoup sur l'appui de leur coreligionnaire, Demétrio Ribeiro, qui devait son initiation au positivisme à Lemos, son ancien condisciple à l'École polytechnique. Tout autant que la séparation de l'Église et de l'État, les positivistes désiraient, conformément aux enseignements de Comte, la suppression de l'enseignement supérieur et secondaire patronné par l'État. L'avènement d'une « digne classe théorique » n'était possible, à leurs yeux, qu'à cette condition. Une première étape devait consister dans la suppression des « privilèges académiques », c'est-à-dire des droits conférés par les diplômes. Benjamin Constant, sollicité par les positivistes, manifesta son accord de principe, mais ne fit rien pour que la mesure projetée reçut un commencement de réalisation. Pressé par ses amis, il finit par dire qu'à son sens on n'était pas encore arrivé à la période de « transition organique »[18].

Même sur la question de la séparation de l'Église et de l'État, Benjamin Constant n'était pas décidé à agir immédiatement. Il craignait qu'une mesure radicale ne fût mal interprétée par le peuple dont l'étonnement ou le mécontentement pourrait être exploité par les ennemis de la République. Il aurait voulu que la loi de séparation fût précédée d'une campagne de presse destinée à éclairer l'opinion[19]. Cette tendance à la temporisation sur des mesures essentielles inquiétait les positivistes qui furent rapidement déçus par Benjamin

18. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço*…, t. I, p. 384.

19. Cf. *Ibid*., t. II, p. 241-245. « Lettre du citoyen José Bevilacqua au rédacteur d'*O Tempo* ». José Bevilacqua souligne à la fois l'opposition de Benjamin Constant à une loi de séparation trop hâtive et, d'autre part, la rigueur avec laquelle, une fois la loi votée, il entendit l'appliquer dans l'armée, contre le maréchal Deodoro lui-même. *Idem*. sur l'incident de la Semaine Sainte qui suivit la loi du 7 janvier 1890.

Constant et reportèrent tous leurs espoirs sur Demétrio Ribeiro. Lorsque celui-ci avait été nommé membre du gouvernement, il se trouvait dans l'État de Rio Grande do Sul. Il dut regagner rapidement la capitale. Miguel Lemos put le joindre dès son arrivée. Le 11 décembre, Demétrio Ribeiro était l'objet d'une manifestation de sympathie de la part des officiers de l'armée et de la marine ; il prononça une allocution où il proclamait l'urgence de la séparation de l'Église et de l'État. En se joignant aux applaudissements unanimes, et en manifestant personnellement son accord, Benjamin Constant semblait avoir surmonté ses appréhensions [20]. Trois jours auparavant, le 9 décembre, à la première réunion des ministres à laquelle il avait assisté, Demétrio Ribeiro avait présenté un décret de séparation. Il arrivait visiblement en renfort positiviste et se proposait d'agir vite [21]. Le projet avait été rédigé en collaboration directe et particulière avec Miguel Lemos, ami intime de Demétrio Ribeiro [22].

Le projet de Demétrio Ribeiro était précédé d'une déclaration de principe :

> « Le Gouvernement Provisoire des États-Unis du Brésil considérant :
> – que la politique républicaine est basée sur la plus complète liberté spirituelle ;
> – que tous les privilèges accordés par le pouvoir civil aux adeptes d'une doctrine quelconque n'ont servi qu'à entraver l'avènement naturel des opinions légitimes qui précèdent la régénération des mœurs ;
> – que les doctrines destinées à prévaloir n'ont pas besoin de l'appui temporel, ainsi que le démontre l'histoire ;
> – que, dans les réformes politiques, la situation matérielle des fonctionnaires doit être sauvegardée (...) ; Décrète… » [23]

Le premier article établissait « la pleine liberté des cultes » et abolissait « l'union légale de l'Église et de l'État ». Le second assurait aux fonctionnaires catholiques en exercice, touchés par la réforme, le maintien de leurs subsides. Le troisième prévoyait que les édifices religieux appartenant à l'État et utilisés pour l'exercice du culte catholique seraient laissés à la disposition du clergé, tant que celui-ci en ferait un usage effectif. Mais, dès que ces édifices viendraient à être abandonnés par le clergé catholique, l'État pourrait les céder pour l'exercice du culte d'une Église quelconque, sans que celle-ci jouisse, d'ailleurs, d'aucun privilège religieux.

Après avoir présenté en termes généraux son projet, Demétrio Ribeiro, en séance des ministres, demanda à Benjamin Constant de bien vouloir en donner

20. *Ibid*., t. I, 385 et *Appel fraternel*..., p. 71.

21. Demétrio Nunes Ribeiro était arrivé le 5 décembre à Rio. Il avait été installé dans sa charge le 7. Lemos fondait de grands espoirs sur son arrivée au Gouvernement Provisoire.

22. Cf. Teixeira Mendes, *Appel fraternel*…, 2e éd., p. 72, note 1.

23. *Ibid*., Teixeira Mendes y emprunte ses informations sur les circonstances qui précédèrent le décret du 7 janvier 1890 au discours de Demétrio Ribeiro à la Chambre des députés, le 13 janvier 1892. Les comptes-rendus des séances du Gouvernement Provisoire n'ont été rédigés qu'à partir du 2 janvier 1890. Les séances de 1889 ne peuvent être reconstituées qu'à travers les témoignages des membres du Gouvernement Provisoire.

lecture. Benjamin Constant accepta, après avoir déclaré préalablement qu'il l'approuvait entièrement et le faisait sien. Campos Salles, ministre de la justice, exprima, lui aussi, son entière approbation. À ce moment, Benjamin Constant pour des raisons mal définies [24] crut devoir temporiser. Faisant valoir que le sujet était de la plus haute importance, il en proposa l'ajournement, afin qu'il puisse être étudié à loisir par tous. Ruy Barbosa, de son côté, manifesta le désir de s'entretenir de la question avec un prélat de ses amis : il s'agissait de D. Macedo Costa, évêque du Pará. On se mit d'accord ensuite, au cours d'une libre conversation, sur l'intérêt qu'il y aurait à joindre au décret des dispositions relatives au mariage civil et à la sécularisation des cimetières.

À la séance suivante, le 16 décembre, Demétrio Ribeiro présenta un nouveau texte. Les quatre premiers considérants du préambule antérieur subsistaient, mais ils étaient augmentés des quatre suivants :

> « – que seule la transformation des mœurs doit amener spontanément l'extinction des institutions léguées par le passé, l'autorité civile se bornant à abolir les privilèges dont jouissaient ces institutions ;
> – que la Patrie doit garantir le culte des morts, tout en respectant la complète liberté religieuse ;
> – que les secours publics assurés aux citoyens nécessiteux ne doivent pas rester livrés à l'arbitraire des corporations religieuses, vu que cela est contraire à la liberté de conscience ;
> – que la Patrie doit légitimer la famille, indépendamment de la sanction accordée par une Église quelconque... ;
> Décrète : … »[25]

Les articles du second projet étaient plus nombreux. Les trois premiers reproduisaient, dans leur ligne générale, les articles antérieurs. La rédaction de l'article 3 était plus explicite :

> « Les temples qui appartiennent à l'État continueront à être livrés au sacerdoce catholique, tant que celui-ci acceptera la responsabilité de leur conservation. Dans le cas où ils seraient abandonnés par le sacerdoce catholique, l'État pourra les mettre à la disposition d'un autre sacerdoce quelconque, moyennant la même condition de conservation, restant entendu qu'il est permis au Gouvernement de consentir à ce que le même temple soit destiné à l'exercice de plusieurs cultes, sans aucun privilège ».

L'article 4 étendait sans réserve, aux associations religieuses, le droit commun en matière de propriété. Son extrême libéralisme était d'inspiration nettement positiviste. Il était rédigé dans les termes suivants :

24. Demétrio Ribeiro suppose que Benjamin Constant a voulu que personne ne fût pris au dépourvu en face du projet de Séparation, ou a désiré, dominé par ses habitudes de professeur, que tous eussent la même conviction que lui. Teixeira Mendes pense que Benjamin Constant craignait une révolution cléricale, spécialement dans le Minas Gerais. « Il ne connaissait pas l'exacte situation des patries brésiliennes ». *Appel fraternel*…, p. 73, note 1.

25. Cf. *Ibid*., p. 73-75 ; *Ainda a verdade*..., p. 27.

> « Est garantie aux associations religieuses et aux corporations de main morte, qui existent sur le territoire de la République, la possession des biens dont elles jouissent jusqu'à présent et de ceux qu'elles viendraient à acquérir d'après un titre juridique quelconque, le tout étant réglé par la législation commune relative à la propriété ; sont révoquées toutes dispositions spéciales contraires ».

L'article 5 abrogeait

> « tous les privilèges, concessions et contrats des corporations de main morte pour le service des hôpitaux et des enterrements, qui sera fait, dans la Capitale Fédérale, par l'intendance municipale, et dans les différentes localités des États, suivant la législation respective, en accord avec les dispositions du présent décret. Il reste entendu que, dans tous les cas, la liberté individuelle et de conscience sera pleinement respectée ».

L'article 6 porte sur le mariage :

> « Le mariage civil, y était-il dit, monogamique et indissoluble, est le seul que l'État reconnaisse pour tous les effets légaux qui découlent de l'union conjugale ».

L'article ajoutait que la déclaration du mariage civil pourrait être faite avant ou après la célébration d'une cérémonie religieuse quelconque, selon la volonté des citoyens. L'article 7 prévoyait une procédure pour la déclaration des naissances et des décès : elles devaient être faites devant les mêmes autorités auxquelles incombait l'enregistrement des mariages. Enfin, l'article 8 laissait toute liberté au Gouvernement pour la promulgation de décrets destinés à l'exécution de la loi.

Demétrio Ribeiro ayant appris, par le pauliste Francisco Glycério, que Campos Salles avait élaboré un projet relatif au mariage civil, retira de son texte la partie correspondante. Il estimait que la grande question qui devait recevoir une solution émanant de l'ensemble du Gouvernement provisoire, c'était la séparation de l'Église et de l'État. Tout le reste pouvait être réglementé, à titre de conséquences, par chaque ministre responsable.

Le projet de Demétrio Ribeiro prit alors une troisième forme. Le dernier considérant et tout l'article 6, se rapportant tous deux à la famille, étaient supprimés. L'article 7 (devenant l'article 6) était modifié de la façon suivante :

> « La naissance et la mort seront constatées d'après les déclarations de la famille, faites devant les autorités compétentes qui seront, dans le District Fédéral, celles que le Gouvernement déterminera, et dans les États, celles qui seront désignées par les Gouvernements respectifs ».

Tel est le projet sur lequel devait, en principe, se prononcer le gouvernement. Nous verrons qu'au dernier moment une manœuvre imprévue réussit à compromettre les positions positivistes.

Nous pouvons, maintenant, revenir sur l'incident soulevé par le gouverneur du Maranhão, Pedro Tavares. Il ne prend tout son sens que replacé dans les débats soulevés par les projets de loi de séparation.

Tandis que Demétrio Ribeiro s'appliquait à faire aboutir son projet, le gouverneur de l'État de Maranhão, Pedro Tavares, nommé par le Gouvernement provisoire, allait plus vite en besogne. Par un télégramme du 23 décembre 1889 au ministre de l'intérieur, Pedro Tavares [26] informait le Gouvernement provisoire qu'il venait de promulguer le décret suivant :

> « Considérant que la liberté de conscience est une des maximes fondamentales du régime républicain ;
> Considérant que la parfaite et la plus complète égalité des divers cultes est essentielle à l'immortel droit de la pensée et de la raison ;
> Considérant que cet État ne peut et ne doit pas ajourner la déclaration de ce salutaire principe et sa sincère application ;
> Décrète :
> Art. 1 – Il est reconnu et garanti à toutes les sectes et religions le plein exercice de leurs cultes. Il leur est donc permis d'édifier leurs temples avec la forme intérieure et extérieure qui conviendra ou semblera bonne aux intéressés, sauf toutes dispositions futures des pouvoirs fédéraux à ce sujet.
> Art. 2 – Sont supprimés, dès à présent, les subsides jusqu'alors accordés à l'Asile Sainte Thérèse et au Séminaire, ainsi que la dot de 800 milreis pour les élèves de cet Asile qui se marient, en respectant toutefois les droits de celles qui se sont déjà mariées et ne l'ont pas encore reçue.
> Art. 3 – Est supprimé également le chapitre 'Culte Public' et sont suspendus tous les paiements qui devraient être faits à ce compte.
> Art. 4 – Sont exonérés de leurs emplois ou de leurs commissions les prêtres ou prélats qui, dans les administrations ou corps constitués de cet État, exercent les fonctions de confesseur et de chapelain, ainsi que les fonctionnaires nommés sacristains ».

Toutes ces mesures, ajoutait Pedro Tavares, sont relatives au budget de l'État de Maranhão.

Le lendemain, 24 décembre, le ministre de l'intérieur, Aristides Lobo, répondait au gouverneur.

> « Le Gouvernement fédéral ne peut approuver vos derniers décrets en matière religieuse. Vous devez suspendre immédiatement leur exécution. J'appelle votre attention sur les pouvoirs qui vous ont été accordés. Nous avons des intérêts généraux à considérer dans cette matière. Attendez des instructions postérieures. Exécutez ce que je vous prescris »[27].

Le 25 décembre, Pedro Tavares ripostait au ministre de l'intérieur en soutenant que le décret du 23 se bornait à proclamer le principe libéral et démocra-

26. Nous citons les textes de l'affaire Pedro Tavares d'après l'original portugais reproduit dans *Ainda a verdade*..., p. 31-34. On trouve ce texte en français – assez défectueux – dans *Appel fraternel*..., 2e éd. 1934, p. 76-85. Ces documents ont été publiés pour la première fois par Pedro Tavares dans la *Gazeta de Noticias* du 28 au 30 janvier 1890. Pedro Tavares n'était pas et n'a jamais été positiviste.

27. *Ainda a verdade*..., p. 31.

tique de la liberté des cultes, sous réserve des instructions à venir des pouvoirs fédéraux ; toutes les autres dispositions se limitaient au domaine budgétaire, compétence du gouvernement local ; en conclusion Pedro Tavares donnait sa démission de gouverneur du Maranhão. Le même jour, le ministre de l'intérieur adressait deux longs télégrammes à Pedro Tavares, lui rappelant les limites de ses attributions et le priant de reconsidérer sa démission. La veille, le 24, le maréchal Deodoro avait été plus impérieux :

> « Annulez votre décret sur les affaires ecclésiastiques, la mesure est intempestive (*extemporânea*) et inopportune *(inconveniente)*. Il s'agit d'organiser un projet de loi sur la séparation de l'Église et de l'État, qui exige actuellement la prudence »[28].

Ruy Barbosa, ministre des finances, crut devoir appuyer la thèse du gouvernement par un télégramme du 24 décembre à Pedro Tavares. Il y disait, notamment :

> « Que votre Excellence veuille bien réfléchir à l'énorme gravité de ce précédent et à ses conséquences si d'autres États suivaient cet exemple. La liberté des cultes sera décrétée dans peu de jours. *Mais la séparation de l'Église est une simple mesure d'intérêt public, dont la solution implique la responsabilité fédérale*. Le gouvernement ne peut approuver votre acte. Reconsidérez votre décision. À nous qui avons la responsabilité de la solution doit aussi appartenir la liberté. Nous faisons confiance à votre patriotisme et à votre prudence »[29].

Pedro Tavares répondit à Ruy Barbosa le 25 décembre, en défendant les prérogatives des États en matière de budget :

> « Veuillez bien lire attentivement mon décret dans son intégralité. J'ai uniquement déclaré et garanti la liberté des cultes. Dans ce décret, j'ai suspendu les subsides et les subventions onéreux pour le budget de l'État qui n'a pas d'argent pour payer ses employés et ne peut en avoir pour faire des faveurs. Mon acte a été bien reçu ici et je n'ai pas encore entendu une seule réclamation à ce sujet. J'y ai respecté, comme je ne pouvais manquer de le faire, le budget général et j'ai même réservé toute délibération ultérieure des Pouvoirs Fédéraux. Je n'ai pris aucune mesure qui ne relève de l'exclusive compétence du Gouvernement de cet État »[30].

Le citoyen-maréchal-dictateur perdit patience. Le 28 décembre, il fit publier une note à São Luis, capitale du Maranhão, par les soins d'un officier subordonné au Gouverneur. Cette note rendait publique l'annulation du décret de Tavares et constituait un désaveu public. Pedro Tavares réagit avec violence. Il télégraphia à Ruy Barbosa, le 30 décembre.

28. *Ibid*., p. 32.
29. *Ibid*., p. 32-33.
30. *Ibid*., p. 32-33.

> « Le procédé insolite du maréchal Deodoro, se mettant en relation directe avec un de mes subordonnés militaires, pour mettre en échec, sur la place publique, mon autorité, ne m'offense pas seulement moi-même ; il offense la nation en jetant l'alarme dans sa conscience civique. J'avais déjà sollicité ma démission, offrant ainsi la solution du conflit malencontreusement provoqué par le Gouvernement Fédéral. Tout le reste est d'une violence sans nom, une ostentation de despotisme stupéfiant et dangereux. Ma République est loin de ressembler à celle-là ».

Le ministre de l'intérieur se décida à accepter la démission du Gouverneur intraitable.

Il est maintenant possible de comprendre l'intervention positiviste du 26 décembre 1889. Ce fut Teixeira Mendes qui la signa. Originaire de l'État de Maranhão, il s'estimait particulièrement autorisé pour exprimer le point de vue des positivistes sur cette question. Avec beaucoup de jugement, il plaça le problème sur son vrai terrain, celui du fédéralisme. Sur ce chapitre, les enseignements de Comte étaient originaux et précis. Teixeira Mendes sut s'en inspirer en les appliquant à l'appréciation de l'attitude du Gouvernement provisoire. L'annulation exigée constitue une ingérence injustifiable dans une question qui relève de la compétence exclusive des États. Les états du Ceará et de l'Amazone n'ont-ils pas décrété l'abolition de l'esclavage avant que celle-ci fut rendue officielle par le gouvernement central ? Ces initiatives ont-elles été abrogées par le Gouvernement de l'Empire ? Pour faire partie des États-Unis du Brésil, chaque État doit accepter la liberté religieuse en garantissant la liberté de culte, le mariage civil, la sécularisation des cimetières et l'enregistrement civil des naissances. Mais certains États ne peuvent imposer aux autres l'obligation de subventionner une église quelconque, ils ne peuvent non plus leur interdire de venir en aide à l'église qui leur plaît. L'Union fédérale ne doit considérer aucune Église comme une institution fédérale, mais elle ne peut pas, sans abus de pouvoir matériel et sans compromettre l'union fraternelle, par conséquent indépendante, des États, ne pas respecter l'autonomie de chaque État, qui reste libre de subventionner ou non n'importe quelle Église. L'opinion des positivistes n'est pas suspecte, puisqu'ils sont convaincus que les États brésiliens doivent décréter la séparation de l'Église et de l'État comme garantie de l'ordre et du progrès. Mais, parce qu'ils sont des républicains fédéralistes et non centralisateurs et parce qu'ils demandent l'entière liberté locale, les positivistes réclament pour chaque État la liberté d'agir comme il l'entend en cette matière, une fois respectée la liberté de conscience. L'acte du gouverneur de Maranhão a donc été correct [31]. Il n'y a pas le moindre esprit clérical *maranhense*. L'acte de son gouverneur serait passé inaperçu et n'aurait pas

31. Cf. *Appel fraternel*…, p. 77. Le décret de Pedro Tavares est, d'après Teixeira Mendes, entièrement justifié par l'article 5 de l'arrêté instituant le Gouvernement provisoire.

soulevé la moindre protestation si, comme le détermine la *Politique positive*, le gouverneur avait maintenu leurs traitements aux fonctionnaires ecclésiastiques touchés par le décret [32]. Une fois admise la forme républicaine fédérale, on doit reconnaître que le gouvernement central n'a pas la compétence nécessaire pour abroger un acte d'un gouverneur ni même pour ordonner le maintien des traitements aux fonctionnaires ecclésiastiques en exercice. Ce sont les habitants du Maranhão eux-mêmes qui doivent réparer leur erreur. Le Gouvernement central pourrait tout au plus leur conseiller cette réparation.

L'incident Pedro Tavares est intéressant à plusieurs titres. Il se situe au cœur des débats qui précédèrent la promulgation de la loi de séparation. Il permet d'apprécier les forces qui s'opposèrent aux mesures immédiates et radicales. Il met en lumière l'anti-fédéralisme foncier du pouvoir central. En portant le débat sur ce terrain, Teixeira Mendes avait vu juste. L'irritation du maréchal Deodoro da Fonseca à l'égard de Lemos et de Teixeira Mendes après les deux notes du 26 décembre, montre bien qu'il avait été touché au vif par deux « interventions » convergentes dénonçant les abus du pouvoir central.

*

L'intervention de Ruy Barbosa trahit l'intérêt personnel que portait le ministre des finances à la question de la séparation. Dès la séance ministérielle du 9 décembre 1889, Ruy Barbosa manifestait le désir de consulter son ancien maître et ami, D. Macedo Costa, évêque du Pará, avec lequel il avait déjà eu de nombreux entretiens doctrinaux. Notons que, dans son télégramme à Pedro Tavares, Ruy Barbosa parle de « liberté des cultes » comme l'essentiel du décret imminent et réduit la séparation à « une simple mesure d'intérêt public », c'est-à-dire imposée par les circonstances, sans relever d'aucune raison de principe. L'assurance avec laquelle il annonce le décret « pour dans peu de jours » permet de penser qu'il avait déjà la parole du Chef d'État, dont Demétrio Ribeiro ne devait connaître les intentions que le jour même de la promulgation.

La façon dont Ruy Barbosa a envisagé la séparation est exactement celle de son ami, l'évêque D. Macedo Costa. Le 22 décembre 1889 en effet, celui-ci écrivait à celui-là une lettre pleine d'intérêt. Quelle que soit la date à laquelle le destinataire ait reçu cette lettre, il est évident que le télégramme du 24 à Tavares en reproduit l'esprit et presque l'expression. L'épître de l'évêque n'est qu'une mise au point de conversations antérieures. Ruy Barbosa élaborait un contre-projet avec la collaboration de D. Macedo Costa, tandis que Demétrio

32. *Appel fraternel*…, p. 78, note 1. Teixeira Mendes confirme que le gouvernement provisoire n'était autorisé, d'après lui, qu'à « conseiller » à Pedro Tavares le maintien des subsides aux ecclésiastiques touchés par la loi de séparation.

Ribeiro préparait ses projets en liaison avec Lemos. D'un côté, l'effort de Lemos, positif autant que positiviste, tendait à donner au projet de décret le maximum de fondement doctrinal. De l'autre côté, Ruy Barbosa, sous l'inspiration de D. Macedo Costa, s'appliquait à élaborer un texte aussi négatif que possible et allégé de tout fondement théorique. La préoccupation de l'évêque a été de limiter les dégâts. Le souci de Lemos était de proclamer la séparation en la rattachant au principe positiviste de liberté spirituelle. Il est bien question de « liberté » dans le projet de Ruy Barbosa, mais c'est une liberté de fait. Celui-ci s'est manifestement prêté, non sans les réserves anticléricalistes propres aux libéraux, aux manœuvres de barrage habilement menées par D. Macedo Costa. Demétrio Ribeiro agissant « au grand jour » présentait ses projets d'inspiration ouvertement positiviste ; Ruy Barbosa préparait le sien plus discrètement avec l'intention de l'imposer au dernier moment en le substituant à celui de Demétrio Ribeiro.

La lettre de l'évêque du Pará jette une vive lumière sur les antécédents du projet de Ruy Barbosa [33]. En voici l'essentiel.

Si le bruit court que la séparation va être décrétée en accord avec le clergé et avec l'approbation, voire la collaboration de l'évêque du Pará, celui-ci dément formellement cette information tendancieuse. Il ne désire pas la séparation ; il ne fera rien pour que soit décrété le divorce entre l'État et l'Église. Se référant à certaines conversations particulières avec Ruy Barbosa sur ce sujet délicat, D. Macedo Costa rappelle comment il souligna le danger qu'il y aurait à inquiéter la conscience populaire. Un décret de séparation pourrait provoquer un gros émoi dans le pays. Il vaudrait mieux réserver cette question pour la prochaine Assemblée constituante : des représentants des diverses provinces seront mieux informés sur les aspirations religieuses de chaque État, car « le Brésil n'est pas rue d'Ouvidor »[34]. Les États-Unis d'Amérique du Nord n'ont-ils pas dans ce domaine évolué lentement de 1776 à 1844, en laissant à chaque État une entière liberté. Sur la question de principe, D. Macedo Costa est irréductible.

> « La véritable Église ne peut abdiquer et admettre avec les modernes le principe que l'homme a le droit naturel, devant Dieu, d'embrasser indifféremment le catholicisme, les schismes, les hérésies, le mahométanisme, le bouddhisme ou le fétichisme, quelque religion que ce soit, en somme, comme si toutes étaient également bonnes et vraies, ou de n'en professer aucune, en les enveloppant toutes dans la même haine et le même dédain […]. Le principe de la liberté de culte est absurde dans le sens où l'entend le philosophisme moderne. […] C'est un illogique et scandaleux latitudinarisme. Seule la vraie religion a le droit d'être professée par tous les peuples et par tous les gouvernements. L'erreur, comme le mensonge, comme le mal, ne peut avoir aucun droit ».

33. L'original de cette lettre se trouve dans le fond de la Casa Ruy Barbosa à Rio de Janeiro.
34. Siège de l'Apostolat positiviste à Rio.

Mais il y a une situation de fait. L'application de la thèse peut entraîner de graves inconvénients politiques et sociaux. Donc, il vaut mieux laisser les communions religieuses exercer leur culte. C'est le parti que doit prendre l'État, mais seulement du point de vue civil, sous l'empire de circonstances graves et pour un motif urgent d'ordre public. L'État seul est autorisé à prendre une telle initiative – « C'est pourquoi je reste inactif et ne bouge absolument pas au sujet de la mesure très grave qui est sur le point d'être prise ». Si le Gouvernement provisoire est décidé à la prendre, qu'il respecte au moins les droits de l'Église. Les droits sont une chose et les privilèges une autre. Le droit de propriété, par exemple, doit être garanti aux catholiques comme aux dissidents. Qu'on en finisse avec les privilèges que l'Église tenait de la Royauté, le *Padroado*. Ce sont autant d'entraves pour l'Église. Dans une note à sa propre lettre D. Macedo Costa ajoutait :

> « 'Liberté comme aux États-Unis', m'a dit textuellement Ruy Barbosa en précisant : 'Notre type à imiter n'est pas la France, mais les États-Unis'. Quintino Bocayuva a dit à un haut personnage : 'Nous devons donner à l'Église catholique la même liberté que celle dont elle jouit aux États-Unis'. Au cours d'un entretien avec moi, le même Quintino Bocayuva a dit : 'Aucune loi d'exception ne sera faite contre l'Église catholique. La nouvelle constitution lui garantira la plus grande liberté'. Le chef du gouvernement, le maréchal Deodoro lui-même, m'a affirmé : 'je suis catholique et je n'apposerai pas ma signature à une constitution qui offenserait la liberté de l'Église. Des biens appartenant aux ordres religieux, je ne permettrai pas que le gouvernement prenne une seule pierre' »[35].

En somme, poursuit D. Macedo Costa, pas de religion d'État, mais le christianisme reste religion nationale : c'est le vœu explicitement adressé à Ruy Barbosa. La suite de la lettre le commente et le développe très habilement. Ne cédant rien sur le principe, D. Macedo Costa usait d'un procédé oratoire lui permettant d'exposer les exigences minima de l'Église, sans accepter un instant le principe d'une séparation fondée en doctrine. « Même si… », disait-il, le décret en préparation comportait telle ou telle clause, l'idée même d'une séparation serait inadmissible. La deuxième partie du mouvement oratoire sauvait la thèse, la première introduisait l'hypothèse. L'énumération des « même si... » de D. Macedo Costa est du plus grand intérêt, car une nouvelle note de l'auteur, en marge de sa lettre, fait savoir que les points annoncés étaient ceux-là mêmes qu'il prévoyait pour le décret en préparation et que Ruy Barbosa, mis au courant verbalement des suggestions de l'évêque du Pará lui avait dit : « Nous devons faire le décret plus ou moins en ce sens ». Il est clair que les conversations avec D. Macedo Costa ne se sont pas attardées sur des points de

35. Cette note, de la main même de D. Macedo Costa, démontre suffisamment qu'avaient eu lieu, le 22 décembre 1889, d'importants entretiens entre l'évêque du Pará et plusieurs membres du Gouvernement provisoire, dont le chef du gouvernement.

doctrine, mais qu'elles ont porté sur les articles à prévoir pour que le prochain décret fut en fait recevable par l'autorité ecclésiastique.

Les clauses introduites par les « même si... » formulaient le décret tel que l'évêque du Pará « sans bouger » s'efforçait de le dicter à Ruy Barbosa, tandis que Demétrio Ribeiro avec Lemos, travaillaient en toute innocence, à une troisième édition de son projet « systématique ». Voici la matière des « même si... » de D. Macedo Costa.

1) Un préambule d'après lequel le Gouvernement fédéral reconnaîtrait la religion catholique, apostolique et romaine comme la religion de la grande majorité du peuple brésilien et lui assurerait son appui moral, pour exclure tout soupçon d'hostilité à l'égard du christianisme catholique dominant dans la nation.

2) Le décret se limiterait à garantir, *du point de vue civil*, à tout citoyen, le *libre exercice* de son culte, c'est-à-dire le droit de ne pas être inquiété dans les actes particuliers et publics de sa religion, sans rien insinuer sur le mérite théologique de celle-ci, ni toucher au principe de l'indifférence ou latitudinarisme que l'Église ne peut manquer de condamner.

3) Le décret étendrait la liberté religieuse, non seulement aux individus, mais aux Églises, et reconnaîtrait à l'Église catholique, comme aux autres, le plein droit de se régir suivant ses dogmes et sa discipline, sans aucune intervention du gouvernement temporel.

4) Le décret pourrait supprimer le *Padroado*, l'*Exequatur*, le *Placeat*, institutions et prérogatives liées à la royauté.

5) Les dissidents, ainsi que l'Église catholique, jouiraient de la personnalité juridique pour acquérir et administrer leurs biens, et chaque Église serait maintenue dans la possession et la libre administration de ses propriétés actuelles.

6) Le gouvernement fédéral déclarerait continuer à assurer la portion congrue aux actuels desservants du culte catholique, laissant les États confédérés libres de pourvoir à l'entretien des futurs desservants, sans altération des autres dispositions du décret [36].

7) La représentation diplomatique auprès du Saint-siège, avec droit de réciprocité serait assurée.

Ces « mêmes si... » de l'évêque constituent la source directe du projet de séparation que Ruy Barbosa s'est appliqué, avec succès, à opposer au projet positiviste de Demétrio Ribeiro / Lemos.

Une note de D. Macedo Costa, rédigée après le 24 février 1891, date de la Constitution, observe que le décret du Gouvernement provisoire a conservé les

36. Ce « même si… » était accompagné de : « conformément à l'idée de Votre Excellence », montrant que Ruy Barbosa avait fait sienne, en lui ôtant toute portée doctrinale et en la restreignant considérablement, une des idées chères à l'Apostolat positiviste.

principaux points mentionnés, sauf le préambule reconnaissant le catholicisme comme religion dominante. Pour le droit de propriété, la réserve de « main-morte » fut intercalée.

> « Tout sauf le dernier paragraphe a été maintenu dans le décret *provisoire*, note D. Macedo Costa, puis déchiré en ce qu'il avait de favorable à l'Église pour donner cette Constitution menée à la trique, *(a tal constituçâo de arrocho)* retapée *(retocada)* fébrilement à la dernière heure ».

Il est clair que l'évêque du Pará s'est réjoui de trouver, dans le décret provisoire, l'essentiel de ses discrètes suggestions. La Constitution du 24 février, sur les principes de la séparation, lui a paru un recul par rapport au décret provisoire. L'expérience a montré qu'il avait eu tort d'espérer que l'Église aurait eu avantage à attendre la Constituante pour régler ses rapports avec l'État. Si au lendemain de la révolution républicaine, l'urgence de la séparation a été proclamée avec vigueur et insistance par les positivistes, l'hostilité foncière de Ruy Barbosa a pu du moins aller au-devant des intérêts de l'Église, habilement servis par D. Macedo Costa.

Lorsqu'il terminait sa cascade de « même si... » l'évêque du Pará concluait en retombant sur sa thèse :

> « même ainsi […] mon attitude reste la même au sujet de la séparation. Mais cette seule idée de séparation […], cette idée que le Brésil, qui était jusqu'à présent une puissance catholique, va cesser de l'être, que le gouvernement, comme gouvernement, se place sur un terrain étranger à toute influence religieuse, puisqu'il se sépare, divorce du christianisme, l'appréhension des autres mesures qui vont suivre le décret, comme le mariage civil, la sécularisation des cimetières, tout cela me confirme dans la position que j'ai prise ».

Et il termine sa longue et habile lettre en citant Washington, Mirabeau, Guizot, Thiers et d'autres.

Ce texte met en lumière, aussi manifestement qu'il est possible, l'action de l'Église dans la préparation du décret provisoire de séparation, ainsi que l'activité de Ruy Barbosa dans l'élaboration du contre-projet qu'il allait d'un coup de maître substituer au projet positiviste de Demétrio Ribeiro.

*

Dans la matinée du 7 janvier 1890, le maréchal Deodoro da Fonseca, au cours d'une conférence avec Demétrio Ribeiro, l'assura qu'il était décidé à accepter son projet dans la réunion ministérielle qui devait avoir lieu le jour même [37].

37. Le compte-rendu de cette séance du Gouvernement Provisoire est un des premiers qui furent l'objet d'une rédaction officielle, cf. Dunshee de Abranches, *Actas e Actos do Governo provisorio*, Rio, 1907. Ce compte-rendu est reproduit dans Ainda a verdade..., p. 38-40.

Après ces paroles du chef du gouvernement, Demétrio Ribeiro fut sans doute fort étonné de l'entendre donner la parole au ministre des finances, Ruy Barbosa, pour la lecture d'un projet personnel de séparation de l'Église de l'État. Ce n'est qu'après cette lecture que Demétrio Ribeiro put présenter la troisième rédaction de son projet. La discussion s'ouvrit alors sur le projet de Ruy Barbosa. Demétrio Ribeiro déclara que son texte, sur le fond, ne s'éloignait pas de la base sur laquelle semblait se faire un accord auquel il se rangeait. Il trouvait cependant désirable que le décret fût introduit par quelques considérants justificatifs [38]. Ruy Barbosa insista pour qu'aucune déclaration de principe ne précédât le décret. On comprend la raison de son insistance, si on se souvient que D. Macedo Costa souhaitait aussi que le décret fût précédé d'une déclaration solennelle par laquelle le Gouvernement fédéral reconnaîtrait la situation dominante de l'Église au Brésil. Comme Ruy Barbosa n'avait pas donné suite à son vœu, ce qui l'eût vraiment trop marqué, il ne pouvait accorder à Demétrio Ribeiro ce qu'il avait refusé à D. Macedo Costa [39].

Campos Salles, ministre de la justice, donna son accord sur l'ensemble du projet de Ruy Barbosa, mais demanda que le délai de six ans prévu pour le maintien de la subvention aux séminaires fût réduit à un an. La proposition fut acceptée à l'unanimité. Demétrio Ribeiro fit observer que le décret ne prévoyait aucune mesure pour l'enregistrement civil des naissances et des décès et sur le mariage civil : les articles corrélatifs de son premier projet devaient combler ces lacunes. Ruy Barbosa estima qu'il valait mieux que ces dispositions fussent l'objet d'une loi spéciale. D'ailleurs, Campos Salles était en train d'en élaborer la forme. Ruy Barbosa ne tenait pas à incorporer dans son décret des mesures dont la perspective avait si péniblement ému son maître et ami, D. Macedo Costa. Il lui parut plus sûr de les faire passer en décrets spéciaux, lorsque les réactions de l'opinion seraient mieux connues. Surtout, il préférait en voir confier la rédaction au républicain libéral Campos Salles, plutôt qu'au positiviste Demétrio Ribeiro.

« Est-ce que les édifices religieux catholiques appartiendront à l'État ou à l'Église ? » demanda encore Demétrio Ribeiro. Campos Salles dissipa l'équivoque : les édifices religieux continueront d'être la propriété des confréries et des communautés. L'Église gardera tous ses droits sur eux. Le Gouvernement

38. Le compte-rendu officiel ne mentionne pas l'hostilité de Ruy Barbosa à l'égard des « considérants » de Demétrio Ribeiro. Sur ce point, cf. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço*…, t. I, p. 386 ; cette version est assez différente de celle du compte-rendu officiel. Ruy Barbosa aurait présenté son projet quand il vit que celui de Demétrio Ribeiro avait emporté l'assentiment du maréchal Deodoro. La participation de ce dernier aux entretiens officieux avec l'évêque du Pará, le peu de sympathie qu'il avait pour les positivistes, surtout depuis la double intervention de l'Apostolat du 26 décembre 1889, permettent de penser que le chef du gouvernement, de connivence avec Ruy Barbosa, joua Demétrio Ribeiro.

39. Les considérants du projet de Demétrio Ribeiro furent utilisés, à peu près tels quels, dans l'ordre du jour commémoratif proposé au Congrès National, le 7 janvier 1891, pour célébrer l'anniversaire du décret de séparation, cf. *Ibid*., t. I, p. 386.

n'a rien à voir avec les communautés religieuses, pas plus que celles-ci n'ont à intervenir dans les affaires de l'État.

L'ensemble du projet fut voté à l'unanimité.

> Décret 519 A du 7 janvier 1890 :
> « Le Maréchal Manoel Deodoro da Fonseca, chef du Gouvernement provisoire de la République des États-Unis du Brésil, constitué par l'Armée et la Marine au nom de la Nation, décrète :
> Art. 1 – Il est défendu à l'autorité fédérale, de même qu'à celle des États fédérés, de promulguer des lois, des règlements ou des actes administratifs établissant une religion quelconque ou la prohibant, et de créer des différences entre les habitants du pays dans les services entretenus aux dépens du budget, pour motifs de croyance ou d'opinions philosophiques ou religieuses.
> Art. 2 – Appartient avec égalité à toutes les confessions religieuses, la faculté de célébrer leur culte, de se régir d'après leur foi et de ne pas être incommodées dans les actes particuliers ou publics, en rapport avec l'application de ce décret.
> Art. 3 – La liberté instituée ici porte non seulement sur les individus considérés dans leurs actes individuels, mais aussi sur les églises, les associations et les instituts où ils se trouveront assemblés, tous ayant le plein droit de se constituer et de vivre collectivement d'après leur culte et leur discipline, sans aucune intervention du pouvoir public.
> Art. 4 – Est supprimé le *padroado* avec toutes ses institutions, ses ressources et ses prérogatives.
> Art. 5 – Est reconnue aux églises et aux confessions religieuses la personnalité juridique pour acquérir des biens et les administrer sous réserve des limitations posées par les lois concernant la propriété de la main-morte, en maintenant à chacune d'elles le domaine de leurs biens actuels, ainsi que de leurs édifices de culte.
> Art. 6 – Le Gouvernement fédéral continuera de subvenir à la portion congrue, soutien des actuels desservants du culte catholique, et il subventionnera, pendant un an, les chaires des séminaires, chaque État restant libre d'entretenir les futurs ministres de ce culte ou de tout autre, pourvu qu'il n'y ait pas infraction aux dispositions des articles précédents ».

Le projet de Ruy Barbosa passa tel qu'il l'avait rédigé. Les deux positivistes du Gouvernement provisoire s'effacèrent entièrement devant lui. On s'explique mal cette discrétion, surtout de la part de Demétrio Ribeiro arrivé de sa province plein d'ardeur. L'Apostolat lui reprocha longtemps son abandon. Lemos et Teixeira Mendes ne cachèrent pas leur déception et soumirent le décret à une sévère critique. À leurs yeux, le véritable « esprit libéral » tel que l'entendait la Religion de l'Humanité n'y était guère respecté.

La législation de « main-morte » en particulier constituait un scandaleux abus de pouvoir [40]. Cette disposition éternisait la confusion des deux puissances temporelle et spirituelle. L'État ou le Gouvernement ne se confondait nul-

40. On trouve une critique de la législation de « main-morte » dans *Appel fraternel*…, 2e éd., 1934, p. 99.

lement avec la Patrie, la Famille ou l'Humanité. L'État, ou son substitut le Gouvernement, n'était, en réalité, que le représentant de la force matérielle, même dans l'hypothèse d'une doctrine unanime. Aux époques révolutionnaires, le Gouvernement ne représente que le parti qui dispose du plus grand pouvoir. Le Gouvernement n'est jamais un représentant de l'autorité intellectuelle ou du prestige moral. Le pouvoir réel du Gouvernement doit donc se limiter à son domaine réel, sans empiéter sur le domaine moral et intellectuel. Pour ce qui est de la législation de « main-morte », elle n'est justifiée que si l'on attribue à l'État le soin de discipliner l'emploi de la richesse. Or, une véritable constitution civile de la propriété exige l'institution de la pleine liberté de tester en laissant à l'opinion publique le soin d'imposer des limites aux abus. Le Gouvernement n'a pas à intervenir dans la formation et la distribution du capital. La constatation du propriétaire légitime, individuel ou collectif, doit être faite comme celle d'un fait quelconque. Par la législation dite « de main-morte », le gouvernement s'arroge, sur la propriété, un droit qui excède sa compétence normale.

Il faut bien remarquer, ici, que les positivistes étaient d'accord avec D. Macedo Costa contre Ruy Barbosa. Devant l'introduction de la clause de « main-morte » par Ruy Barbosa, l'évêque du Pará s'affligea, mais les positivistes s'indignèrent. Si le prélat catholique avait été suffisamment informé sur la doctrine positiviste et s'il avait voulu obtenir le plus d'avantages possible, il n'y a pas de doute qu'il eût dû soutenir le projet de Demétrio Ribeiro contre celui de Ruy Barbosa. La générosité de la « liberté spirituelle » positiviste à l'égard de l'Église catholique est infiniment plus grande que la « rhétorique métaphysique » des libéraux. Il est contraire à la vérité de dire, comme on le fait communément, que « c'est Ruy Barbosa qui atténue le projet anticlérical de Demétrio Ribeiro »[41]. Bien que Ruy Barbosa ait été influencé par l'évêque du Pará et qu'il ait réussi à écarter du décret tout commentaire « systématique » pouvant lui conférer une justification philosophique quelconque, il se montra, en fait, plus méfiant à l'égard du clergé catholique que les positivistes. Le véritable anticlérical, c'est Ruy et non Demétrio.

Teixeira Mendes avait parfaitement caractérisé le cléricalisme, dans sa polémique avec J. Nabuco, en l'identifiant à toute usurpation temporelle du pouvoir spirituel quel qu'il fût. Il suffisait de bien distinguer la nature des deux pouvoirs pour qu'il ne puisse plus être question de cléricalisme. La séparation de l'Église et de l'État n'était qu'un aspect de la séparation des deux pouvoirs. Une fois cette séparation « systématiquement » décrétée, le cléricalisme devenait impensable et aucune limite ne pouvait être imposée à la liberté spirituelle. L'évêque du Pará avait tout avantage à faire crédit aux positivistes qui, de leur côté, accordaient la plus grande confiance dans l'Église, tout en la proclamant,

41. Cf. M. Simon, Ruy, Rio, p. 65.

en bonne doctrine, périmée, révolue et épuisée. Toutefois, si les positivistes pouvaient être des alliés généreux – ce que n'ignorait peut-être pas D. Macedo Costa – ils n'en étaient pas moins dangereux – ce qu'il avait certainement compris. C'est qu'ils étaient les adeptes d'une doctrine et surtout les fidèles d'une religion. Il fallait à tout prix que le décret de séparation, qui répondait si bien à leurs principes, ne portât pas leur empreinte. Les libéraux avaient du moins pour eux une inconsistance doctrinale qui rassurait les gens d'église clairvoyants. Une liberté intégrale au nom d'une religion eût été beaucoup plus encombrante qu'une liberté empirique consentie en fonction d'un libéralisme de type anglo-saxon, même teinté d'esprit protestant [42].

Teixeira Mendes a très bien vu la situation lorsqu'il écrivait :

> « Ruy Barbosa s'est limité à accepter une solution *métaphysique* et en même temps *régaliste* et *démocratique*, comme il est habituel chez les juristes révolutionnaires, solution saturée d'anachroniques préventions contre le sacerdoce catholique. Ruy Barbosa s'est limité à accepter une des solutions arriérées du problème »[43].

Sans paradoxe, il faut convenir que les véritables défenseurs de la liberté de l'Église étaient les positivistes. Les libéraux, en dépit de leur voltairianisme larvé, étaient tellement moins inquiétants ! Les pionniers de l'Apostolat positiviste ne purent jamais très bien comprendre (comme leur maître, d'ailleurs) pourquoi les gens d'église montraient si peu d'empressement à répondre à leur générosité. La « liberté » positiviste va pourtant beaucoup plus loin que la « liberté métaphysique et libérale ». Il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter à la remarquable confrontation critique que Teixeira Mendes fait des projets de Demétrio Ribeiro et de Ruy Barbosa [44]. Les quatre premiers articles du projet de Ruy Barbosa n'ajoutent rien à ce que formulait avec concision et clarté le premier article de Demétrio Ribeiro. Tout ce que cherche Ruy Barbosa, c'est de ne pas parler de ce dont il s'agit, à savoir que l'union entre l'État et l'Église catholique est abolie. Tout ce que précise Ruy Barbosa dans ces quatre articles se pratiquait déjà sous l'Empire. Ils n'apportent rien de nouveau. L'article 2 du projet de Demétrio Ribeiro maintenait leur traitement aux fonctionnaires ecclésiastiques. Son principe est formel : « Dans les réformes politiques la situation matérielle des fonctionnaires doit être respectée ». L'article correspondant du

42. L'américanisme de Ruy Barbosa s'opposait à ce qu'on pourrait appeler le gallicanisme irréductible des positivistes. Sur le chapitre de la liberté religieuse, c'est dans la tradition des États-Unis du Nord, largement tributaire de l'esprit protestant, que Ruy Barbosa cherche ses modèles et son inspiration. Il se détourne délibérément de la France à qui il reproche un anticléricalisme hostile à l'idée religieuse elle-même, cf. Ruy Barbosa, *Commentários a Constituição Federal Brasileira, coligidos e ordenados por Homero Pires*, São Paulo, 1930, p. 365-375. « Ce n'est pas en France, mais là [aux États-Unis] que nous avons à chercher les leçons, les décisions, les solutions ; elles sont irritantes, réactionnaires, violentes dans la politique française et, dans la politique américaine, équitables, bienfaisantes, pacifiques ». Plataforma, 2e éd., Bahia, 1910, p. 44 ; in Homero Pires, *op. cit*., p. 374.

43. *Ainda a verdade*..., p. 45-46.

44. *Ibid*., p. 47-50.

projet Ruy Barbosa est beaucoup moins large. Le gouvernement fédéral n'assure que la « portion congrue » et réduit à *un an*, conformément à l'amendement Campos Salles, la subvention allouée aux chaires des séminaires. Il y a là, estime Teixeira Mendes, « non seulement une infraction aux principes républicains découlant de la fraternité universelle », mais encore « une évidente animosité contre le clergé catholique ». En laissant à chaque État la liberté d'entretenir ou non les futurs ministres, le projet de Ruy Barbosa ne faisait que reprendre un vœu positiviste exprimé dans la protestation de Teixeira Mendes du 26 décembre, *Pela Federação* [45]. L'article 3 du projet de Demétrio Ribeiro portait sur la propriété des lieux de culte : elle était soumise à la législation commune, sans aucune restriction de main-morte. En rétablissant la clause, le projet Ruy Barbosa s'opposait nettement au projet positiviste. En somme, conclut Teixeira Mendes, le décret du 7 janvier 1890 comporte deux parties. La première se borne à développer la situation de liberté spirituelle déjà acquise sous l'empire – le projet de Demétrio Ribeiro comprenait toute cette partie, en élargissant la notion de liberté théologique à celle de liberté métaphysique et scientifique. La deuxième partie du décret, nettement rétrograde, était caractérisée par la législation « régaliste » de main-morte ; de plus elle réduisait toute subvention aux fonctionnaires ecclésiastiques à la « portion congrue », dont bénéficiait seulement le sacerdoce ; et les séminaires étaient sacrifiés au bout d'un an. Cette partie du décret, la seule qui soit due à l'initiative personnelle de Ruy Barbosa, est marquée par une hostilité évidente à l'égard du clergé catholique. L'anticléricalisme malsain est donc du côté des légistes. Les positivistes, fermement attachés à la liberté spirituelle intégrale, en sont entièrement innocents. La démonstration de Teixeira Mendes, il faut le reconnaître, est décisive. Il n'est plus permis d'opposer le projet « anticlérical » de Demétrio Ribeiro au projet « libéral » de Ruy Barbosa.

Dans sa *Neuvième Circulaire*, publiée seulement en mai 1891 soit *après* la Constitution du 24 février, Lemos se montre un peu moins sévère à l'égard du décret du 7 janvier 1890. Il admet, avec la pastorale collective des évêques, que la séparation de l'Église et de l'État, au Brésil, présente le caractère d'une complète abstention théologique qu'elle n'a pas aux États-Unis et en Suisse. Il voit dans ce radicalisme une influence diffuse du positivisme qui a toujours associé l'abolition de l'Église officielle à la distinction systématique du temporel et du spirituel. La situation était toute différente aux États-Unis où la séparation ne fut qu'une solution empirique devant l'impossibilité de fait d'instituer une religion d'État dans un pays divisé en une multitude de sectes. Le christianisme, considéré dans ses dogmes fondamentaux, reste la *common law* implicite. Rien de semblable au Brésil.

L'observation de Lemos est juste. Bien que le décret de séparation ait été conçu sous l'inspiration de l'exemple américain, en fait il a donné une situa-

45. APB. *9ème Circ. An.* (1889)-1891 (P), p. 85.

tion du même type que celle qu'on observe dans les pays catholiques et latins, en France notamment. Lemos y voit un effet de l'influence positiviste. On peut le soutenir pour les articles confirmatifs de la Constitution de 1891[46], c'est moins sûr pour le décret provisoire de janvier 1890.

En tout cas, il est incontestable que les positivistes ont toujours vu dans la séparation de l'Église et de l'État un simple corollaire de la distinction des deux pouvoirs. Le radicalisme qu'ils apportaient dans cette dernière conception, à la suite de leur Maître, explique suffisamment celui avec lequel ils concevaient le régime de Séparation, sans qu'il faille avoir recours, pour en rendre compte, à une prévention anti-catholique. L'insistance avec laquelle la propagande positiviste a proclamé l'hétérogénéité des deux pouvoirs n'est sans doute pas étrangère à la façon dont le décret du 7 janvier a été conçu, et surtout appliqué. Dans l'élaboration du décret de séparation, il n'est possible à aucun moment de noter même l'ébauche d'une tentative de symbiose politico-religieuse entre le principe laïc de tradition latine et jacobine et le libéralisme chrétien de type nord-américain. Celui-ci avait séduit Ruy Barbosa sans qu'il pût se débarrasser entièrement d'un anticléricalisme bien latin. Les positivistes, par ailleurs, ne pouvaient concevoir la séparation que sur un mode radical, sans avoir besoin de le justifier par un anticléricalisme de principe. Le concours de ces deux influences, déjà hybrides par elles-mêmes, ne pouvait donner qu'un résultat assez complexe, où « l'exemple latin » finit, en fin de compte, par l'emporter, en raison des antécédents historiques. Ni Ruy Barbosa, ni Demétrio Ribeiro, ni D. Macedo Costa n'étaient autorisés à chanter victoire. Le décret, comme il est naturel, était plus un fruit de la situation que des hommes.

Il reste que la hâte avec laquelle a été affronté, dès le premier mois du Gouvernement provisoire, le problème de la séparation, est certainement due à l'action positiviste. L'Apostolat a imposé au Gouvernement provisoire, sinon le décret de ses vœux, du moins un décret de séparation. La réaction qui s'est immédiatement manifestée au sein du gouvernement et dont Ruy Barbosa a été l'organe principal a empêché les positivistes de donner au décret une forme et un esprit « systématique ». Ruy Barbosa a littéralement escamoté l'initiative de Demétrio Ribeiro, avec l'appui de D. Macedo Costa et l'ambition, anti-historique et anti-sociologique, diraient les positivistes, de modeler les États-Unis du Brésil sur ceux du Nord.

Lorsque, dans son discours au Sénat du 20 novembre 1912, Ruy Barbosa revendique avec véhémence la paternité du décret [47], il n'énonce qu'une demie

46. Art. 72, p. 3-7.

47. Ruy Barbosa s'est toujours montré jaloux de la part qu'il avait prise à l'instauration de la liberté religieuse au Brésil : « La liberté religieuse, comme aux États-Unis, est au Brésil une formule mienne, de mon initiative très ancienne, de ma propagande très intense que j'ai développée avec ténacité », 1910, cf. Homero Pires, *Ruy Barbosa*…, p. 374-375. S'il s'agit d'une liberté religieuse de type nord-américain Ruy Barbosa a raison, la formule est sienne ; mais s'il s'agit d'une liberté religieuse comme corollaire de la liberté spirituelle, il faut en accorder l'initiative aux positivistes avant et après l'Apostolat.

vérité. Il est vrai qu'il est l'auteur du projet adopté, il est vrai que le texte autographe écrit de sa main en fait foi, mais il est vrai aussi que son projet n'est qu'un contre-projet, préparé dans l'ombre, à la demande même du Chef du gouvernement et avec la collaboration directe de l'évêque du Pará. Si l'Apostolat n'avait pas mené une campagne obstinée pour la liberté spirituelle, et particulièrement pour la séparation, si Demétrio Ribeiro n'avait pas présenté un projet, dès le 9 décembre 1889, il est très vraisemblable que la question aurait été laissée aux soins de la Constituante et que Ruy Barbosa n'aurait pas songé à présenter, avec l'ardeur que l'on sait, son propre projet. Ruy Barbosa a eu l'initiative du contre-projet destiné à transformer le projet « systématique » des positivistes en un projet « empirique ». Contester à Demétrio Ribeiro, « le noble député du Rio Grande » comme l'appelle Ruy Barbosa au plus fort de ses apostrophes, « la plus petite part dans le projet de séparation », c'est vraiment jouer sur les mots. C'est un truisme de dire « que ce qui a été écrit par la main de Ruy Barbosa ne l'a pas été par celle de Demétrio Ribeiro », mais c'est une contre-vérité de disputer à Demétrio Ribeiro et à ses amis l'offensive, au sein du Gouvernement provisoire, pour le décret de séparation. Les positivistes, dans l'affaire, semblent bien avoir été joués comme des enfants, bien qu'en fin de compte leur action soit loin d'avoir été inefficace.

Après avoir adopté le principe de la séparation, le Gouvernement provisoire institua, par décrets spéciaux, le mariage civil [48] et la sécularisation des cimetières [49]. Ces réformes furent jugées « incomplètes » par les positivistes [50]. Dans le décret sur le mariage, l'acte civil étant indépendant de la cérémonie religieuse, pouvait avoir lieu, conformément à la proposition de Demétrio Ribeiro, avant ou après celle-ci [51]. Un décret spécial [52] revint sur cette disposition et imposa la précédence obligatoire de l'acte civil. Quant au décret sur la sécularisation des cimetières, il fut également jugé insuffisant par les positivistes, car il interdisait l'institution de cimetières particuliers[53]. De plus, aucune mesure n'était prise pour mettre fin aux privilèges funéraires de la Confrérie de la Miséricorde [54].

À vrai dire, la politique de liberté spirituelle avait subi une grave atteinte avec la démission de Demétrio Ribeiro (31 janvier 1890). Après son départ furent prises « des mesures rétrogrades et révolutionnaires, attentatrices à la

48. Décret n° 181 du 24 janvier 1890.

49. Décret n° 789 du 27 septembre 1890.

50. APB. *9ème Circ. An*. (1889)-1891 (P), p. 16.

51. Art. 108, décret n° 181.

52. Décret n° 521 du 26 juin 1890. L'article 2 prévoyait six mois de prison pour le ministre religieux qui se prêterait à une infraction, et le double en cas de récidive.

53. Décret n° 789 du 27 septembre 1890. Les cimetières particuliers existants étaient maintenus pour les confréries, ordres, congrégations et hôpitaux. Ils étaient soumis à une inspection municipale.

54. Cf. *Ainda a verdade*..., p. 65.

liberté du sacerdoce catholique, selon la métaphysique régaliste et démocratique »[55].

*

La pratique de la liberté spirituelle n'était possible qu'avec l'appui de l'opinion publique. Un appel à la masse du peuple, c'est-à-dire aux travailleurs devenait nécessaire. Il parut à Teixeira Mendes que la République naissante avait le devoir d'inaugurer une nouvelle politique sociale. Elle pouvait d'abord tendre à l'amélioration du sort des ouvriers employés par l'État. Ce serait là une façon de toucher le vrai peuple, celui qui compte par sa masse. Les initiatives de l'État, dans ce domaine, ne manqueraient pas d'être suivies par les entreprises privées. Une telle politique ne serait pas seulement habile, mais aussi humaine et positive, puisqu'elle contribuerait à « incorporer le prolétariat dans la société moderne » suivant l'expression d'Auguste Comte. Au Brésil, cette « incorporation » avait été seulement amorcée avec l'abolition de l'esclavage. Il convenait de la continuer en se tournant délibérément vers les ouvriers et, d'abord, vers ceux qui travaillaient dans les ateliers de l'État. C'est le sens de la démarche que Teixeira Mendes tenta auprès de Benjamin Constant, le 25 décembre 1889 [56] : elle consistait à proposer au gouvernement un projet de statut économique et social auquel les ouvriers des ateliers publics de la capitale du Brésil avaient déjà donné leur assentiment (400 ouvriers environ).

Dans son adresse au citoyen-ministre, Teixeira Mendes posait, pour la première fois, le problème social indépendamment de celui de l'esclavage résolu depuis un an et demi. Les prolétaires employés dans les ateliers de la République venaient présenter respectueusement quelques mesures qu'ils estimaient indispensables à la régénération de la Patrie. La cause qu'ils défendaient était non seulement celle du prolétariat national, mais aussi celle du prolétariat occidental. Elle se confondait avec la cause même de l'Humanité. Ce qu'ils demandaient était juste, parce que ce n'était rien d'autre que ce que réclamait tout homme, en quelque endroit de la Terre qu'il habite. Le sort de la République brésilienne était lié à celui de tous les autres peuples. Toutes les nations de l'Amérique et de l'Europe avaient, en ce moment, les yeux tournés vers le Brésil. La façon dont la question sociale serait abordée au Brésil indiquerait au monde la ligne à suivre.

55. *Ibid*., p. 59.

56. Teixeira Mendes, *A Incorporação do proletariado na sociedade moderna. Breves considerações para fundamentar as medidas que em nome de uma parte do Proletariado empregado nas oficinas publicas dos Estados Unidos do Brasil*, aprezentou ao governo o cidadão R. Teixeira Mendes, Rio, 25 décembre 1889 (2e éd. 1908) et cf. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço*…, t. I, p. 396-397.

> « Le sort de la République brésilienne dépend de l'élévation du caractère national, de la formation de vrais citoyens. Eh bien ! l'élévation du caractère brésilien consiste essentiellement dans celle du prolétariat, parce que celui-ci constitue la quasi-totalité de la nation. […] C'est lui qui constitue le peuple proprement dit, c'est de lui que sortent et à lui que retournent toutes les autres classes sociales. Comment, alors concevoir la régénération de notre Patrie, en maintenant la famille prolétaire au degré de prostration dans lequel, jusqu'à ce jour, elle se trouve dans le monde entier. […] Les citoyens qui apportent la présente adresse peuvent oublier leur sort personnel, mais ce n'est pas d'eux qu'il s'agit, ce sont des générations à venir ».

C'est au sein des familles prolétariennes que se forme et que doit toujours se former la masse des citoyens ; il est urgent, par conséquent, que la famille prolétarienne se trouve en condition de produire de vrais hommes. À cela, il y a un certain nombre de conditions inéluctables que la classe sociale dite moyenne reconnaît unanimement. La première de ces conditions est que la femme ne soit pas obligée de se livrer à des travaux pénibles qui brisent le corps, alourdissent l'âme et ne laissent pas le temps d'éduquer les enfants, d'aider les vieillards et de réconforter les époux. La seconde condition est que les enfants puissent acquérir une éducation, c'est-à-dire une culture simultanée du cœur, de l'esprit et du caractère, sans laquelle personne ne peut devenir un citoyen moral, instruit et actif. Le perfectionnement de l'homme, même au point de vue exclusivement matériel, est plus important que l'amélioration de l'équipement industriel, parce que, comme on dit dans le peuple, il n'y aura jamais de bons instruments pour de mauvais ouvriers. Le développement de l'industrie moderne est en train d'exiger du prolétaire une instruction toujours plus grande pour bien manœuvrer les machines. D'un autre côté la vie républicaine demande que chaque citoyen accomplisse spontanément son devoir et impose à chacun un plus grand degré de moralité et d'instruction pour la pratique et la connaissance de ce même devoir. Comment réaliser tout cela tant que le fils du prolétaire, c'est-à-dire la masse de la nation future, vivra dans la misère et le dénuement ? Enfin, il ne peut y avoir de famille bien constituée sans une assistance assurée au vieillard. Le vieillard, et spécialement la grand-mère, est la tradition vivante, l'image vénérée des générations qui nous ont fait ce que nous sommes.

> « Comment satisfaire à tous ces devoirs si les chefs de familles ne disposent pas des conditions matérielles qui leur permettent de les remplir ? Comment accomplir une mission si douce, mais si difficile, si on n'a même pas le temps nécessaire pour vivre avec les siens ? Si on n'a pas les loisirs suffisants pour élever son cœur et son esprit […]. La bourgeoisie qui, déjà, peut goûter les bienfaits de l'évolution humaine, oppose à toutes ces justes revendications une phrase dont l'immoralité n'égale que l'ineptie : 'Enrichissez-vous, travaillez. Tout le bien-être dont nous jouissons est le résultat du pouvoir de notre volonté et des efforts de nos pères'. Lamentable dérision ! A-t-on jamais imaginé une société exclusivement composée de riches et de bourgeois ? Qui donc, jouissant de sa raison, n'a

> pas vu qu'il est dans l'ordre naturel des sociétés qu'il y ait toujours des riches et des pauvres ? Les uns en très petit nombre, et les autres formant la grande majorité et la quasi-totalité du peuple. Le problème n'est pas d'enrichir le pauvre, mais de rendre la pauvreté digne, en lui épargnant la misère. La solution de ce problème est possible et exige seulement la moralisation des riches et des pauvres pour que ceux-là ne jouissent pas d'un superflu au détriment du nécessaire des autres, et que ceux-ci ne réclament que le nécessaire sans jeter des regards de convoitise sur les excès de l'opulence […]. Il faut donc instituer le salaire, non du point de vue servile et industriel, qui a prévalu jusqu'à ce jour, mais du point de vue civil et social, le seul point de vue compatible avec la dignité humaine […]. Le salaire n'est pas alors la paie du travail effectué, parce que le travail humain ou animal ne comporte pas d'équivalent en argent. D'un autre côté, chacun étant un débiteur de la société pour tout ce qu'il est, il n'est pas juste que quiconque exige la plus petite somme pour compenser les services rendus. Une telle exigence ne serait raisonnable et digne qu'après nous être acquitté des engagements que nous avons contractés à l'égard de nos ancêtres, de nos contemporains et de nos descendants. Le salaire n'est qu'un subside libéralement attribué par la société à chaque citoyen, afin qu'il puisse entretenir une famille, base de toute action civique. Si ce subside est donné par l'intermédiaire des riches, il est incontestable que ceux-ci se bornent à remplir un devoir inéluctable, parce que le capital qu'ils possèdent appartient en fait à la société et doit être appliqué au profit de cette même société […]. La raison, aussi bien que la morale, nous montrent que les riches, dépositaires du capital humain, n'ont pas le droit d'user et d'abuser de la fortune confiée à leur garde. Leur devoir est d'employer la richesse suivant les exigences de l'intérêt social, telles qu'elles apparaissent à leurs convictions ; il suffit que l'opinion publique soit éclairée pour réparer et même empêcher les abus susceptibles de compromettre l'Ordre et le Progrès.
>
> Si les riches et les bourgeois ne sont pas encore convaincus de telles vérités, elles n'en conservent pas moins toute leur valeur. Jusqu'au 15 novembre dernier, également, une famille entière, chez nous, croyait pouvoir disposer du monopole de l'autorité politique ».

Et jusqu'au 13 mai 1888 les « esclavocrates » ont tenu pour légitime leur monstrueuse possession et ont traité d'anarchistes ceux qui travaillaient pour la libération de leurs victimes.

> « Pourtant toutes leurs prétentions durent céder à la réalité, parce que l'homme s'agite et l'humanité le mène. […] Mais s'il appartient aux riches d'instituer le salaire en tenant compte de sa destination sociale et morale, il importe, d'un autre côté, que le pauvre limite ses prétentions à ce qu'exigent cette destination ».

Teixeira Mendes concluait en donnant le principe de la théorie concrète du salaire normal : il devait se décomposer en une part familiale et en une gratification *pro labore*. Le statut économique et social proposé par Teixeira Mendes et accepté, dans son principe, par les ouvriers des ateliers publics de Rio, prévoyait un salaire composé de deux éléments : une partie fixe et une partie mobile. La partie fixe consistait en un salaire minimum de 90 milreis par mois. L'autre partie dépendait des capacités techniques de l'ouvrier. Ces deux parties

variaient suivant les conditions d'existence dans chaque ville. Un ouvrier moyen devait pouvoir compter sur 120 milreis par mois. Un bon ouvrier devait arriver, avec sa gratification *pro labore*, à un salaire de 150 milreis. Un excellent ouvrier devait pouvoir espérer une gratification lui permettant d'atteindre un salaire global de 200 milreis. Le salaire devait être payé chaque mois. La journée de travail était fixée à sept heures. Les dimanches et jours de fête nationale devaient être obligatoirement consacrés au repos et cependant rétribués dans le salaire mensuel. Chaque année l'ouvrier avait droit à 15 jours de repos. Ces vacances ne pouvaient qu'exceptionnellement être suspendues et pour d'importantes raisons d'intérêt public. En cas de suppression justifiée des vacances, l'ouvrier n'avait pas droit à une indemnité spéciale.

En cas de maladie, l'ouvrier était mis en congé et touchait au moins la partie fixe de son salaire, pendant tout le temps de sa maladie. Toute absence non justifiée de l'ouvrier entraînait un prélèvement sur son salaire mensuel. Une absence justifiée ne privait pas du salaire de base correspondant à la durée de l'absence. C'est le chef d'entreprise qui jugeait du bien-fondé des justifications invoquées. Devaient être tenues pour légitimes les absences pour cause de maladie, de deuil, de mariage et de fêtes religieuses ; celles-ci étaient limitées à une par mois, variable suivant la religion de l'intéressé [57]. Les ouvriers devaient être admis dans les ateliers de l'État par concours portant sur leur spécialité technique. Tous les citoyens brésiliens âgés de plus de 21 ans pouvaient prendre part à ce concours. Les chefs d'équipe et les contremaîtres étaient nommés à l'ancienneté. Les chefs d'atelier étaient désignés par les chefs de service de chaque administration. Aucun ouvrier ne pouvait être renvoyé après sept ans de service, sans s'être montré coupable de graves fautes professionnelles. Si l'entreprise était contrainte de diminuer son personnel, les ouvriers les plus anciens devraient être conservés. Pour les autres, il convenait d'observer les règles suivantes. Les ouvriers âgés de plus de 42 ans conservaient la partie fixe de leur salaire pour toute la durée de leur vie. L'État, par la suite, pourrait faire appel à leurs services, à condition que ce soit dans le territoire de leur domicile habituel. Les ouvriers congédiés qui n'avaient pas atteint l'âge de 42 ans conservaient leur salaire fixe pendant 7 ans. Pendant ce délai, ils devaient chercher une nouvelle place. Au cas où une vacance ait lieu dans un atelier de l'État situé dans le territoire de leur domicile, ces ouvriers pouvaient y être admis sans concours. Tout ouvrier qui se trouvait empêché de tra-

57. Lemos s'élève contre l'intention prêtée au Gouvernement de décréter fériés certains jours de la Semaine Sainte des Catholiques, ou, pour le moins, de dispenser les employés de signer la feuille de présence ce jour-là (*ponto facultativo*). Ce serait violer le principe de la séparation de l'Église de l'État, soutient Lemos. Avec le nouveau régime, le gouvernement ne peut sanctionner certains jours de fête propres à quelque religion que ce soit. Comment concilier la loi de séparation avec le respect des consciences ? La solution préconisée par Lemos est légèrement différente de celle de Teixeira Mendes. Les employés qui n'iront pas à leur travail les jours de fête institués par leur religion respective perdront seulement la partie de leur salaire correspondant à la gratification *pro labore*, ou s'ils ne jouissent pas de cette gratification, en raison de leur médiocrité technique, le tiers de leur salaire journalier. Ainsi, aucun avantage n'est consenti à une religion particulière.

vailler pour raison de santé était mis à la retraite, en conservant la jouissance de son salaire de base. Tout ouvrier âgé de plus de 63 ans, son fils ou petit-fils majeurs, était mis à la retraite avec une pension au moins égale à la partie fixe de son salaire.

En cas de mort de l'ouvrier, sa femme, tant qu'elle restait veuve, et à son défaut, ses grands-parents, ses filles célibataires ou ses fils âgés de moins de 21 ans, recevaient collectivement une pension égale aux deux tiers du salaire fixe. Cette pension cessait dès qu'un des fils devenait majeur et jouissait d'un salaire égal à la partie fixe du salaire égal à la partie fixe du salaire alloué par l'État ou dès qu'une des filles se mariait avec un ouvrier jouissant d'une situation équivalente. Dès que les finances de l'État le permettraient, le gouvernement assurerait aux vieux, aux veuves et aux orphelins, quels qu'ils soient – si les patrons de leurs fils, de leur mari ou de leurs parents les laissaient sans secours – une pension égale aux deux tiers de la partie fixe de leur salaire.

Les ateliers de l'État ne devaient accepter que des apprentis âgés de plus de 14 ans. Les apprentis ne travaillaient que 5 jours par semaine et ne percevaient aucun salaire. Les apprentis sans grands-parents, parents, frères, ou beaux-frères employés aux ateliers de l'État recevaient un salaire au moins égal à la partie fixe du salaire. Les apprentis étaient admis dans les ateliers sur demande officielle de leur mère ou de tout autre personne faisant fonction, et par concours portant sur les matières enseignées dans les écoles publiques. À titre de mesure transitoire, les ouvriers employés dans les ateliers de l'État devaient disposer d'un délai de trois mois pour opter entre le régime nouveau et celui qui était en vigueur. Pour les apprentis, l'option devait être faite par leurs parents ou toute autre personne en faisant fonction.

Benjamin Constant accueillit la délégation positiviste et prolétarienne avec sympathie. Teixeira Mendes et ses amis eurent l'impression qu'il prenait un intérêt sincère à la cause des travailleurs et qu'il était libéré de tout préjugé bourgeois. Lors des représentations lyriques théâtrales, n'allait-il pas avec sa famille aux places de galerie, sans répugnance pour le voisinage des classes populaires et des élèves des écoles [58] ? Mais quand Benjamin Constant quitta le ministère de la guerre [59], il n'avait adopté aucune mesure s'inspirant du projet de Teixeira Mendes. La sympathie de Benjamin Constant pour les positivistes était visiblement paralysée par l'absence d'homogénéité doctrinale du Gouvernement provisoire.

L'initiative de Teixeira Mendes eut le grand mérite de poser en termes concrets le problème social. Sa théorie du travail et du salaire se borne à reproduire celle de Comte, mais il eut le mérite de proposer un programme de légis-

58. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant. Esboço*…, t. I, p. 397.

59. Benjamin Constant a quitté le ministère de la guerre le 22 juin 1890. Il était déjà nommé ministre de l'Instruction publique, des postes et des télégraphes, dès que ce ministère avait été créé, le 19 avril 1890.

lation sociale singulièrement audacieux, également éloigné du communisme et du paternalisme étatiste. Il fut sans doute le premier Brésilien à considérer le travailleur comme membre d'une « classe » dont « l'incorporation à la société moderne »[60] implique une transformation spirituelle radicale et simultanée de la classe antagoniste et de la classe intéressée. Pas de salut social hors d'une double prise de conscience fonctionnelle. Jamais le problème social n'avait été posé au Brésil avec ce réalisme et cette ampleur [61].

*

C'est encore du problème social dont il s'agit avec « la grande naturalisation ». Mais ici la question n'est pas nouvelle. Elle s'était déjà posée à propos de l'immigration, conséquence elle-même des perturbations inhérentes à l'institution servile, et, en 1880, Luis Pereira Barreto avait publié sur ce sujet un travail vivement critiqué par Lemos.

Le 14 décembre 1889, le Gouvernement provisoire avait décidé de conférer la qualité de citoyen brésilien, sauf déclaration contraire des intéressés devant les autorités locales, à tous les étrangers qui se trouvaient au Brésil le jour de la Révolution, ainsi qu'à tous les étrangers qui pourraient justifier de deux années de résidence au Brésil à partir de la date du décret [62].

Cette procédure d'incorporation ethnique massive, adoptée à la faveur de l'enthousiasme révolutionnaire, parut très contestable aux positivistes. L'Apostolat publia immédiatement une protestation[63]. Il s'agissait cette fois-ci d'un

60. Le terme d'« incorporation », d'origine positiviste, est rentré dans le langage courant brésilien pour désigner une sorte de désaliénation sociale, s'appliquant soit au prolétaire, soit à l'esclave, soit à l'Indien.

61. La démarche de Teixeira Mendes auprès de Benjamin Constant n'était pas purement verbale et protocolaire. Il savait que Demétrio Ribeiro acceptait l'essentiel de ses idées et qu'il avait déjà préparé un décret s'en inspirant. Seule la retraite de Demétrio Ribeiro, le 21 janvier, empêcha que l'initiative de Teixeira Mendes ait une suite pratique. Il s'agissait d'obtenir pour les ouvriers de l'État un statut analogue à celui des fonctionnaires. C'était un point de départ pour poser le problème du prolétariat dans son ensemble.

62. Voici le texte de ce décret, n° 58 A : Art. 1 – Sont considérés citoyens brésiliens tous les étrangers qui résidaient déjà au Brésil le 15 novembre 1889, sauf déclaration contraire faite devant la municipalité respective, dans un délai de six mois, à partir de la publication de ce décret. Art 2 – Tous les étrangers qui auront résidé au Brésil pendant deux ans, à partir de la date du présent décret, seront considérés comme brésiliens sauf ceux qui s'excluront de ce droit moyennant la déclaration ci-dessus mentionnée. Art. 3 – Les étrangers naturalisés par décret, jouiront de tous les droits civils et politiques des citoyens nés dans le pays. Ils pourront accéder à toutes les charges publiques, sauf à celle de chef de l'État. Art. 4 – La déclaration ci-dessus mentionnée sera prise devant le secrétaire de la municipalité ou du corps qui s'est substitué provisoirement à elle dans un registre spécialement destiné à cette fin et par le même secrétaire ou représentant du corps provisoirement constitué.

63. M. Lemos et R. Teixeira Mendes, *A Politica positiva e a grande naturalização*, Rio, 19 décembre 1889, réédité en août 1935.

véritable exposé sur la notion de communauté nationale, particulièrement envisagée dans les pays neufs comme le Brésil.

Par le décret de « Grande Naturalisation », constatent les auteurs, la patrie brésilienne cesse d'être une entité réelle pour se transformer en une agglomération conventionnelle d'individus. Le positivisme a toujours combattu cette aberration. Il ne peut garder le silence lorsque la dictature républicaine la prend à son compte.

Il faut reconnaître que le gouvernement n'a pas outrepassé les limites de son action temporelle. C'est, en effet, à l'autorité matérielle qu'il appartient de fixer les conditions nécessaires à la systématisation de l'entité collective qui donne un fondement à la patrie. L'État a le droit de définir la qualité de citoyen. Mais, en le faisant, il peut errer. La législation a pour but de systématiser les conditions matérielles de l'ordre et du progrès. Elles sont nécessaires, comme celles de l'existence astronomique : pendant longtemps on a cru pouvoir modifier les faits astronomiques. À l'égard des faits sociaux et moraux, des illusions analogues survivent. On croit que les transformations politiques résultent de volontés arbitraires et que les faits sociaux dépendent, en fin de compte, du législateur. Cette erreur logique est à l'origine du décret dit de « Grande Naturalisation » : il suppose que tous les étrangers résidant au Brésil nourrissent les sentiments, professent les idées et veulent les actes qui caractérisent l'âme d'un citoyen brésilien. De plus, l'application d'une telle loi implique l'assentiment des autres nations, puisque leurs ressortissants auront été soumis à une pression tacite. Mais, supposons qu'aucune difficulté internationale ne survienne, il reste encore à savoir quelles sont les conditions naturelles qui déterminent la formation morale et spirituelle d'un citoyen. Comme le suggère le terme même de citoyen, son type se trouve dans les *cités*. Patriotisme et civisme sont synonymes. Le citoyen est un homme qui se sent lié, par le cœur et l'esprit, à la cité de ses ancêtres. Derrière l'image de la cité-patrie, il y a celle de la famille, du groupe professionnel, de l'Église, autant de réalités sociales auxquelles, à des degrés divers, participe le citoyen.

La Grèce, sacrifiée à l'évolution intellectuelle de l'Humanité, n'a pu permettre à la notion de cité de prendre un essor décisif. C'est à Rome qu'échut le privilège de lui donner son plein sens. La phase catholico-féodale a développé le civisme, mais a détaché l'homme de la terre en lui proposant la conquête du Ciel. Avec le passage de l'offensive à la défensive et le développement de l'industrie, les patries revinrent à des proportions plus normales et le lien civique connut une nouvelle vitalité. Chacun a senti empiriquement qu'il contribuait à améliorer une partie de la planète. Mais l'humanité est entrée dans une phase révolutionnaire qui dure depuis six siècles. Cette crise de décomposition a commencé à faire sentir ses effets sur les opinions. Il est nécessaire d'en tenir compte pour comprendre comment on a pu arriver à l'aberration politique du décret de « Grande Naturalisation ». Au XIV^{e} et au XV^{e} siècles, le catholicisme est déjà en décadence. Les préoccupations industrielles priment. La

femme seule conserve des habitudes médiévales ; elle est bientôt touchée par la dévastation révolutionnaire. À la fin du XV^e^ siècle, l'Amérique est découverte et le continent africain commence à être exploité dans des circonstances morales très fâcheuses. À partir du XVI^e^ siècle, le niveau moral de l'Occident tombe très bas. La convoitise et l'orgueil furent les seuls sentiments qui l'occupèrent. On assista à la renaissance de l'esclavage. Les peuples européens fondèrent des colonies dont sont issues les nations américaines et océaniques. Ces nations n'ont aucune originalité. Leur évolution est la même que celle des métropoles, sauf quelques modifications secondaires tendant à atténuer ou à aggraver les influences européennes.

Ces antécédents historiques permettent de mieux comprendre la décadence du civisme dans les patries modernes. Sur le continent européen, la formation des grands États a exigé une forte concentration politique. L'amour pour la commune natale a disparu. Chaque capitale est devenue une colonie de toutes les communes. L'image de la patrie s'est obscurcie. Les conquêtes lointaines ont encore affaibli cette image, particulièrement chez les peuples possesseurs de colonies. L'amour de la patrie a fait place à l'orgueil et à la vanité. Mais les lois sociales et morales de notre nature subsistaient et tendaient à reconstituer le civisme à mesure que les éléments industriels et scientifiques permettaient à chaque peuple de mieux prendre conscience de lui-même.

Les premières générations de colons venus en Amérique, ne pouvaient que se considérer comme des exilés. Les difficultés de retour au sol natal les contraignirent à surmonter leur aversion pour la terre nouvelle où ils étaient venus se fixer. Leurs descendants, cependant, n'eurent plus de la métropole qu'une idée flottante. La culture intellectuelle qui eût pu les soutenir était partout déficiente. Parfois les persécutions religieuses contribuaient à donner à l'Europe la figure d'une patrie des tyrans. Tout concourait à attacher les nouvelles générations à l'Amérique. Le sol devint sacré dans la mesure où il incorporait les tombeaux des ancêtres. En quelques générations, la langue même se modifia. Il ne subsista de la patrie que le drapeau et un souvenir lointain. Bientôt, surgirent les luttes entre colons et citoyens européens. Là où il n'y avait qu'un seul peuple, s'affrontèrent bientôt des oppresseurs et des opprimés. La séparation était inévitable. Telle est l'histoire des peuples américains, la genèse des citoyens brésiliens. Les patries brésiliennes ne furent possibles qu'après la fixation de plusieurs générations sur le sol américain. Le Brésilien n'a pas été le Portugais, ni l'Africain venu au Brésil, ni le fétichiste sauvage autochtone ; il descend de ces trois éléments. Des traditions distinctes et originales se sont fondues en lui, par lui et pour lui. Le Brésilien se sent lié à l'Humanité, nul n'est devenu brésilien parce qu'il l'a voulu, mais parce qu'une longue évolution sociale l'a fait ainsi.

On comprend peut-être mieux maintenant ce que sont les patries. Un ensemble d'individus accomplissant les mêmes actes ne constitue pas une association, c'est-à-dire un être soumis à des lois spéciales différentes de celles qui

régissent ses composants. Seule l'espèce humaine, par sa constitution cérébrale, peut former trois espèces d'association vraiment distinctes : la famille, la patrie, et l'Église. Chacune de ces associations suppose des conditions objectives et subjectives. Les conditions communes à l'existence de ces trois types d'association résident dans une convergence suffisante des sentiments, des actes et des opinions des membres composants. Il faut cependant noter les différences suivantes. Dans la Famille, c'est le sentiment qui commande l'harmonie essentielle. Dans la Patrie, c'est l'activité qui fonde l'accord. La fraternisation des patries ne peut être effective que par l'avènement du troisième type d'association, l'Église. Celle-ci est une association dont le lien fondamental réside dans l'unité des croyances dont résulte l'uniformité des mœurs. Grâce à cette association, les patries peuvent se combiner librement en un tout homogène. L'homme est un citoyen que la famille prépare et que l'église complète. L'église n'a d'autres limites que celles qui résultent de la nature des croyances qui instituent le lien religieux. Tant que les croyances sont fictives, l'église correspondante ne peut grouper que des patries soumises à des conditions accidentelles de temps et de lieux. Quand les croyances seront réelles, c'est-à-dire scientifiques, par suite aussi durables que l'espèce humaine, l'Église n'aura d'autres limites que celles de la planète elle-même. Elle englobera l'universalité des patries sans rencontrer d'autre difficulté que le temps minimum exigé par la propagation de la foi.

Seule la considération de ces trois genres de communauté peut permettre une exacte appréciation des problèmes de notre temps. Ainsi le sentiment de solidarité va des liens domestiques aux plus vastes sympathies universelles. Aux deux pointes extrêmes de cette évolution nous trouvons le civisme. Le sentiment, l'intelligence et l'activité ne peuvent s'élever à l'unité universelle sans passer graduellement de la famille à la patrie, puis à l'Humanité.

Or la loi dite de « grande naturalisation » va à l'encontre de la science sociale et de la morale et ne reflète qu'une imitation servile des États-Unis d'Amérique du Nord. Le problème moderne ne suppose pas seulement un changement superficiel dans la forme du gouvernement, il ne se limite pas à la suppression de la caste royale, il implique une transformation radicale des classes prolétariennes, encore « campées » dans notre société, suivant la forte expression de Comte. Cette transformation suppose une nouvelle compréhension de la richesse et des devoirs des riches, ainsi qu'une nouvelle conception du salaire et des devoirs des pauvres. Il est indispensable que les riches n'aient plus la possibilité d'opprimer les pauvres, et que les pauvres ne puissent plus être victimes des agitations révolutionnaires contre les riches.

Le seul moyen de faire sentir à tous l'urgence du problème est de ne pas disperser les forces prolétariennes. Plus les masses ouvrières seront denses, plus leurs revendications se feront pressantes et auront chance de s'imposer à l'attention des chefs industriels. Ainsi, tout ce qui tend à détourner le prolétariat de l'Europe ne pourra qu'affaiblir le parti ouvrier et retarder la solution du

problème social. La misère en Europe n'est pas due à un excès de population, mais seulement à un manque de compréhension des devoirs qui incombent aux riches et à la bourgeoisie. Les devoirs ne prévaudront qu'avec l'appui du prolétariat universel, soutenu par le Sacerdoce de l'Humanité.

Seuls abandonnent le sol de leur patrie des hommes qui n'éprouvent que faiblement le sentiment civique. De tels éléments ne conviennent pas à la naissante république brésilienne. Les nouveaux venus se concentrent surtout dans les villes et viennent troubler la vie du prolétariat national par une concurrence sans scrupules. L'« immigrationnisme » favorise les jouisseurs, les chefs d'industrie et les « politicailleurs ». Considérons les immigrants des classes dites supérieures : les savants, les artistes, les capitalistes. Ils ne viennent apporter que les vices de leurs classes en développant les aberrations auxquelles les classes correspondantes se complaisent chez nous. Ce sont ces savants, ces artistes, amis de l'ex-Empereur qui ont fait la fâcheuse réputation du Brésil en Europe. Ces hommes sont au service de la République exactement comme ils étaient au service de la monarchie. Les artistes et les savants sont avec tous les gouvernements au pouvoir, car leur souci exclusif est le maintien de leurs privilèges et de leurs monopoles. Ces citoyens constituent des éléments prompts à appuyer toutes les rétrogradations.

Que dire de l'incohérence et de l'immoralité du texte même de la loi ! Elle réserve le cas du chef de l'État qui doit être Brésilien de naissance. Cette restriction va contre la logique de la loi. Que le chef de l'État soit désigné selon les principes des règles sociocrâtiques ou qu'il soit élu suivant les principes démocratiques, il n'y a pas de raison pour exiger qu'il soit Brésilien de naissance. Pourquoi exclure le choix d'un homme considéré digne d'être le citoyen d'une patrie, sous prétexte qu'il n'est pas né dans cette patrie ? Et si la souveraineté populaire peut décréter citoyen quelqu'un qui, en fait, ne l'est pas, pourquoi la même souveraineté ne pourrait-elle pas élever n'importe qui à la suprême magistrature ? Il n'y aurait pas d'inconvénients à ce que les Brésiliens soient gouvernés par un César, un Cromwell, un Frédéric, un Danton, un Bolivar, un Washington, un Toussaint Louverture. De tels « types » ont donné la preuve qu'ils étaient capables d'agir pour le bien de l'Humanité. Cependant de tels hommes refuseraient tous les trônes du monde s'ils devaient renoncer à être de simples citoyens de leur patrie. Le grand Jefferson disait : « Tout homme a deux patries, celle où il est né et Paris ». Mais on ne signale pas un seul de ces grands hommes qui ait renié sa patrie pour en adopter une autre. L'image de la patrie nous accompagne partout. Malheureux celui qui ne comprend pas la sublime parole de Danton : « La patrie ne s'emporte pas à la semelle de nos souliers ».

Outre qu'elle est incohérente, la loi de « grande naturalisation » est immorale. Pourquoi rendre tacite la naturalisation ? Seul le crime redoute la publicité. Que signifie cette obligation de clandestinité ? Les étrangers qui aiment vraiment le Brésil doivent s'opposer à la nouvelle loi. L'offre qui leur est faite

si légèrement va à l'encontre des intérêts de la famille, de la patrie et de l'Humanité [64].

La diatribe systématique de l'Apostolat contre la loi de « grande naturalisation » est remarquable de vigueur et de logique. Si les principes sont empruntés à Auguste Comte, l'application au cas brésilien revient intégralement à ses auteurs. Les deux apôtres ont vu le problème de « l'incorporation » au Brésil des éléments étrangers avec une profondeur et un sens des réalités autrement poussés que ceux dont faisaient preuve les auteurs du décret. La complaisance avec laquelle Lemos et Teixeira Mendes s'attardent sur la paraphrase des développements historiques du Maître ne doit pas voiler leur perspicacité.

S'ils n'ont pas suffisamment senti la nécessité de l'immigration pour un Brésil affranchi de la tare servile [65], ils ont très clairement vu les problèmes sociologiques et moraux qu'elle ne manquerait pas de soulever. Ils ont sous-estimé la puissance d'unification ethnique que représente une communauté d'action sur une terre encore riche de mystères ; mais ils ont très bien compris que « l'industrialisme » ou l'exploitation économique d'un continent ne suffit pas pour lui assigner une place durable dans l'histoire de l'esprit humain. Ils ont très nettement entrevu – et cette intuition fait irrésistiblement songer à Marx – que la décongestion migratoire des vieux mondes d'Europe et d'Asie ne pouvait être portée en toute assurance au crédit du progrès, parce qu'elle retarderait nécessairement le moment où serait posé, d'une façon décisive, le problème social. L'émigration n'est qu'une pseudo-solution d'un problème déplacé dans l'espace et ajourné dans le temps : il persiste partout où les hommes se concentrent pour travailler. L'immensité des terres vierges offre une marge spatiale qui peut donner l'illusion de gagner un peu de temps. Le problème humain fondamental n'est pas supprimé pour autant. Tout cela est extrêmement juste et commence seulement à être soupçonné de nos jours de ceux qui étudient les questions migratoires. Les « personnes déplacées » émigrent avec leur nature et la décongestion spatiale ne peut apporter qu'une solution provisoire à l'altération des rapports humains.

La « grande naturalisation », telle qu'elle se présentait dans le décret du 14 décembre 1889, ne pouvait manquer de soulever des conflits juridiques avec

64. Les positivistes admettaient la naturalisation dans les cas suivants : elle pouvait être concédée 1) aux étrangers ayant rendu des services exceptionnels à l'humanité ou au Brésil, qu'ils y résident ou non ; ils pouvaient conserver leur nationalité originelle ; 2) aux étrangers ayant résidé d'une façon continue au Brésil au moins autant d'années que dans leur pays natal. Les enfants venus en bas âge au Brésil ne pourraient être naturalisés qu'après avoir atteint leur majorité dans ce pays. Le temps de résidence pourrait être abrégé pour les étrangers mariés à des brésiliennes. Cf. APB. *9ème Circ. An*. (1889)-1891 (P), p. 35-36.

65. Les positivistes demandent surtout que l'immigration ne soit pas dirigée par un service officiel, cf. *O Positivismo e a actual direção política do governo*, 12 juillet 1890, p. 2. Si les positivistes de l'Apostolat se disent « anti-immigrationnistes », il ne faut pas en conclure qu'ils soient le moins du monde xénophobes. La venue des étrangers peut rester individuelle et spontanée, toute liberté leur étant laissée pour faire valoir leurs talents et « s'incorporer » progressivement à la masse du peuple, sous le contrôle de l'opinion publique.

les pays étrangers. Postérieurement à la protestation de Lemos et de Teixeira Mendes, la France, le Portugal, la Grande-Bretagne, l'Espagne, l'Italie, l'Autriche-Hongrie adressèrent des remontrances au gouvernement brésilien en lui demandant la révocation ou la modification du décret. Le gouvernement brésilien répondit qu'il entendait maintenir le décret, mais s'engagea à y apporter les aménagements nécessaires par voie interprétative, surtout en ce qui concernait la naturalisation tacite[66].

*

Le Gouvernement provisoire, en dépit de ses éléments positivistes ne comprenait pas mieux les exigences de la liberté spirituelle que les fondements du civisme et de la patrie.

Peu de jours après le décret sur la « grande naturalisation », le gouvernement provisoire institua la vaccine obligatoire pour les enfants jusqu'à l'âge de six mois. La brochure *A Politica positiva e a grande naturalização* était à l'impression. Un post-scriptum ajouté au dernier moment à ce sujet éleva une véhémente protestation.

> « Tout ce que nous pouvons objecter à de telles mesures, nous l'avons déjà dit sous l'Empire. Nous voulons seulement réaffirmer nos engagements antérieurs quant à la ferme résistance passive que nous devons opposer aux nouveaux Torquemada de l'acide phénique et du bistouri. Le moment est venu d'accomplir notre devoir en défendant la *liberté de conscience* contre la tyrannie pédantocratique, et ce devoir nous saurons l'accomplir jusqu'au bout. L'avenir désignera le vainqueur en décidant qui, de nos adversaires et de nous, a le mieux combattu pour la *liberté* et la *science*. Nous sommes convaincus que le gouvernement s'est laissé éblouir par le faux éclat scientifique dont brillent les pédantocrates à la solde de l'État »[67].

Ceux-ci ont démontré, une fois de plus, qu'ils méconnaissent le vrai caractère de la situation moderne en imaginant qu'une question morale et intellectuelle puisse être résolue au moyen d'amendes, de saisies et d'emprisonnements. Ils ont en outre prouvé qu'ils n'hésitent pas à compromettre l'autorité du pouvoir temporel en cherchant à appuyer la tyrannie académique sur la dictature républicaine.

Lemos et Teixeira Mendes regrettaient que le Gouvernement provisoire se montrât si empressé à promulguer des lois anarchiques et rétrogrades, alors qu'il n'avait pas encore trouvé le temps de décréter la séparation de l'Église et

66. Un premier décret n° 13A du 26 novembre 1889 avait déjà facilité considérablement les formalités de naturalisation. Le décret n° 277 du 22 mars 1890, maintenait les dispositions du décret du 14 décembre 1889 et accordait l'inscription sur les listes électorales à tous les étrangers résidant au Brésil qui en ferait la demande. Les décrets n° 396 du 15 mai 1890 et n° 479 du 13 juin 1890 tendaient à sauvegarder les droits des étrangers désirant conserver leur nationalité. À peine paru, e décret de « grande naturalisation » a été considérablement limité ainsi que l'observe Lemos dans *O Positivismo e a actual direção política do governo*, 12 juillet 1890, p. 2.

67. Lemos et Teixeira Mendes renvoyaient à un article de l'Encyclopédie Britannique. Bagueira Leal dans sa *Notice historique sur la question de la vaccine au Brésil* (p. 3) précise qu'il s'agit d'un article du docteur Creighton, professeur à l'École de médecine de Cambridge.

de l'État. Il s'agissait de la seconde escarmouche de la guerre de la vaccine. La principale bataille devait être livrée en 1903.

*

Pour établir le bilan complet des contaminations positivistes au cours des premiers mois de la République brésilienne, il faut signaler l'adoption de la formule « Salut et Fraternité » dans la correspondance officielle, ainsi que le *Calendrier des fêtes nationales*.

La formule « Salut et Fraternité » d'origine révolutionnaire est d'un usage constant chez Comte. Elle fut adoptée dans la correspondance officielle de la République brésilienne à la suite d'une suggestion de Teixeira Mendes à Quintino Bocayuva, ministre intérimaire de l'agriculture, le lendemain même de la Révolution[68]. En même temps était supprimé dans la correspondance officielle l'usage des formules « rétrogrades », « Votre Excellence » et « Votre Seigneurie » au profit du simple « Vous ». Dès que la nouvelle formule a été introduite, les critiques ont abondées. Elles ont été immédiatement relevées par Lemos dans un feuillet spécial[69], anticipation à une note de la brochure de Teixeira Mendes, *A Bandeira nacional*. Après avoir défendu le bien-fondé de la traduction de Salut et Fraternité par *Saude e Fraternidade*, Lemos poursuivait :

> « La formule républicaine, *Salut et Fraternité,* est une des mieux inspirées et construites. Tandis que le premier terme exprime le vœu que nous faisons pour la conservation de la personne physique à laquelle nous nous adressons ; le second manifeste le degré de sympathie qui doit unir tous les coopérateurs du bien public, tous les citoyens d'une même patrie et même tous les hommes, puisqu'une telle harmonie morale est la suprême aspiration du progrès humain ».

*

Le décret relatif aux Fêtes nationales fut proposé au Gouvernement provisoire par Demétrio Ribeiro et promulgué le 14 janvier 1890. Ses considérants sont marqués d'une inspiration nettement positiviste :

> « Le Gouvernement Provisoire de la République des États-Unis du Brésil considérant :
> – que le régime républicain est fondé sur le sentiment profond de la fraternité universelle ;
> – que ce sentiment ne peut se développer convenablement sans un système de

68. Cf. APB. *9ème Circ. An.* (1889)-1891 (P), p. 14, note 1 et Cf. APB. *30ème Circ. An.* (1910)-1912 (P), p. 96.

69. *A Formula : Saude e Fraternidade*, APB. n° 103, et *A Bandeira nacional*, 2e éd., avertissement, p. 7, note 1.

fêtes publiques destinées à commémorer la continuité et la solidarité de toutes les générations humaines ;
– que chaque patrie doit instituer de telles fêtes d'après les liens particuliers qui rattachent cette destinée à celle de tous les peuples ;
Décrète :
Sont considérés comme jours de fête nationale :
– le 1er janvier, consacré à la commémoration de la fraternité universelle ;
– le 21 avril, consacré à la commémoration des précurseurs de l'Indépendance brésilienne, résumés en Tiradentes ;
– le 2 mai, consacré à la commémoration de la découverte du Brésil ;
– le 13 mai, consacré à la commémoration de la fraternité des Brésiliens ;
– le 14 juillet, consacré à la commémoration de la République, de la Liberté et de l'Indépendance des peuples américains ;
– le 7 septembre, consacré à la commémoration de l'Indépendance du Brésil ;
– le 12 octobre, consacré à la commémoration de la découverte de l'Amérique ;
– le 2 novembre, consacré à la commémoration générale des morts ;
– le 15 novembre, consacré à la commémoration de la Patrie brésilienne »[70].

Le texte du décret fut rédigé par Teixeira Mendes, à la demande de Demétrio Ribeiro. Ce dernier supprima quelques dates qui, à l'exception de celle du 10 août, consacrée à l'avènement de la république en Occident, voulaient rendre un hommage aux nations dont les gouvernements avaient reconnu les premiers la République brésilienne. De plus, tandis que Teixeira Mendes destinait la commémoration du 14 juillet au souvenir exclusif de la République française, Demétrio Ribeiro crut devoir lui donner une portée plus générale en la destinant, à la fois, à la République, à la Liberté et à l'Indépendance des peuples américains[71]. Teixeira Mendes avait eu soin d'éviter que les dates prévues pour les fêtes nationales coïncident avec celles du *Calendrier positiviste*, sauf la fête du 1er janvier, déjà introduite dans les mœurs occidentales. D'autre part, les dates choisies par Teixeira Mendes, sauf celle du 14 juillet, ne concernaient que les événements locaux. La commémoration des morts avait été fixée à la date même où les catholiques avaient l'habitude de la célébrer [72]. Malgré ces précautions, le décret instituant les fêtes nationales suscita un vif mécontentement chez les cléricaux comme chez les anciens monarchistes. Ils se plurent à accréditer une légende selon laquelle le gouvernement brésilien « avait adopté le calendrier d'Auguste Comte ». Un journaliste du *Times*, insuffisamment ou tendancieusement informé, en avait fait état dans un article. Ruy Barbosa,

70. APB. *9ème Circ*. (1889)-1891 (P), p. 17-18.

71. *Ibid*., p. 18, note 2.

72. Sur les jours fériés brésiliens, cf. Reis Carvalho, *Os Feriados brasileiros*, Rio, 1926. Sur les lacunes du système des fêtes nationales d'après Teixeira Mendes, cf. *Sétimo centenário do grande São Francisco de Assis*, 1927, p. 101. Teixeira Mendes demanda l'adjonction de trois autres fêtes nationales : le 19 avril, fête de Dante, consacrée à la commémoration du sentiment chevaleresque à l'exemple du culte que Béatrice inspira à Dante ; le 15 août, fête de la Femme, destinée à célébrer l'influence sans pareille de la femme comme mère, épouse, fille et sœur ; et le 4 octobre, fête de saint François d'Assise, pour commémorer l'influence morale et sociale du prolétariat masculin.

ministre des finances, avait immédiatement démenti cette nouvelle par l'entremise de l'attaché financier du Brésil à Londres. Le télégramme qu'il lui avait adressé qualifiait d'absurde une telle information, et ajoutait avec une mauvaise humeur évidente, que « personne ne se risquerait à proposer au gouvernement une mesure semblable ».

Lemos ne laissa pas passer une telle provocation. Le 15 février 1890, il fit la mise au point qui s'imposait, il y consacra une courte brochure[73].

> « Si le Ministre des Finances, explique-t-il, s'était borné à démentir l'information du *Times*, il n'y aurait rien à dire, encore qu'il ne paraissait pas urgent de faire fonctionner le télégraphe au sujet d'une fausse nouvelle qui ne pouvait guère affecter le crédit financier du Brésil ! Mais pourquoi avoir éprouvé le besoin de qualifier d'*'*absurde', l'idée d'adopter le *Calendrier Positiviste*, et d'ajouter que 'personne ne se risquerait à proposer une telle mesure au Gouvernement' ?
>
> Si le qualificatif 'absurde' s'applique à la conception du *Calendrier Positiviste*, il est permis de remarquer que le Ministre des Finances n'a aucune compétence scientifique ou philosophique pour juger cette 'merveilleuse construction d'Auguste Comte, résumé de toute la philosophie de l'histoire'. Si M. le Ministre des Finances trouve sévère ce déni de compétence, qu'il s'adresse au Ministre de la Guerre [Benjamin Constant] qui ne manquera pas de confirmer ce jugement. De plus, il faut savoir que les positivistes n'ont pas proposé l'adoption légale de leur *Calendrier* et ne comptent nullement le faire, pour la bonne raison que, conformément aux instructions de leur Maître, les institutions de cette nature ne peuvent, ni ne doivent prévaloir par le moyen de décrets officiels ou de décisions gouvernementales, mais uniquement en raison de la libre acceptation de l'opinion du public. Auguste Comte n'a-t-il pas écrit : 'Quand même les avantages du *Calendrier historique* disposeraient quelque gouvernement à lui procurer une autorité légale, le Grand Prêtre de l'Humanité repousserait un privilège contraire à l'indépendance sacerdotale. Les hommes d'État qui sentiront la supériorité du *Calendrier positiviste* pourront individuellement multiplier les adhésions spontanées qu'il a successivement obtenues depuis sept ans' »[74].

La « pétulante provocation » du ministre des finances a le grave inconvénient d'accréditer en Europe l'idée que le Brésil se trouve sous la domination « d'un ignoble despotisme prêt à réprimer les plus inoffensives manifestations de pensée ». Depuis quelques temps, d'ailleurs, le ministre des finances est préoccupé par le positivisme. Il ne perd pas une occasion de faire des allusions virulentes à ce qu'il appelle « la secte positiviste » et « ses théories abstraites ». On pourrait lui demander s'il sait ce que c'est qu'une « secte ». N'est-ce pas Joseph de Maistre qui a dit : « Ce terme de *secte* qui signifie *coupure*, ou *épuration*, suppose nécessairement un corps primitif à partir duquel s'est produit la coupure ». Où donc est ce corps dont les positivistes brésiliens se

73. Miguel Lemos, *O Calendário positivista e o Sr. Ministro da Fazenda*, 15 février 1890. La riposte de Lemos à Ruy Barbosa est suivie d'une note sur le *Calendrier* de Comte et, spécialement, sur la désignation des jours de la semaine.

74. Comte, *Appel aux conservateurs*, p. 118.

seraient séparés ? Quant à des théories qui ne seraient pas abstraites, seul Ruy Barbosa en connaît l'existence. Le positivisme n'a pas peur des hommes d'État. S'ils s'opposent à lui, ils ne font rien de plus que de creuser leur propre tombe. Les hommes faibles seront emportés par la force de l'opinion publique. Avec la même sérénité et le même enthousiasme social, les positivistes continueront à propager les vérités régénératrices révélées au monde par le puissant cerveau de leur Maître éternel.

*

L'hostilité ouverte de Ruy Barbosa, dont l'influence était considérable, contribua sans doute à faire sentir aux positivistes combien le Gouvernement provisoire restait éloigné de leur idéal politique. Après avoir espéré, grâce à la présence de Benjamin Constant et de Demétrio Ribeiro, pouvoir exercer une influence spirituelle sur les décisions temporelles, ils mesurèrent à quel point ce gouvernement leur était étranger, malgré les apparences de quelques succès passagers.

Voués à la défense des libertés spirituelles, si aisément méconnues par tout pouvoir temporel, ils ne pouvaient que poursuivre la lutte, mais seuls et libres. Lemos et Teixeira Mendes estimèrent que la loi du 7 janvier 1890 leur imposait le devoir de rompre le lien qui les unissait personnellement à l'État à titre de fonctionnaires. N'étaient-ils point, en une certaine mesure, « prêtres » et, à ce titre, ne devaient-il pas mettre en pratique, dans leur vie personnelle, le grand principe de la séparation du temporel du spirituel, appliqué bien insuffisamment d'ailleurs, par le décret en faveur duquel ils combattaient depuis si longtemps ? C'est pourquoi, le 22 janvier 1890, Miguel Lemos, Directeur de l'Apostolat positiviste au Brésil, démissionna de son poste de secrétaire de la Bibliothèque Nationale, tandis que, de son côté, Teixeira Mendes, Vice-Directeur du même Apostolat, résignait ses fonctions de deuxième officier du Secrétariat d'État de l'agriculture, du commerce et des travaux publics. Les lettres de démission étaient naturellement accompagnées de considérants doctrinaux.

> « La transformation politique inaugurée le 15 novembre, expliquait Lemos, a marqué pour le positivisme une phase d'activité et d'influence qui rend impossible, pour son chef, toute subordination personnelle au pouvoir civil […]. La salutaire mesure qui a séparé l'Église de l'État, en réduisant les diverses doctrines religieuses à leurs propres ressources et influences, doit s'appliquer également au Chef du positivisme, bien qu'il ne soit pas un prêtre proprement dit, puisqu'il lui manque, pour l'être, outre l'âge nécessaire, les difficiles conditions exigées par notre doctrine. Il est juste que le Chef du positivisme accepte pour lui-même la situation qu'une semblable mesure est venu créer pour les divers organes religieux, fondant exclusivement sa modeste subsistance sur le libre concours de ceux qui partagent ses croyances »[75].

75. *Ainda a verdade*…, p. 55.

Teixeira Mendes, de son côté, invoquait des justifications analogues.

> « En donnant ma démission, j'obéis à la nécessité sociale et morale de me placer dans une position de complète indépendance par rapport au pouvoir temporel. Comme apôtre systématique de la religion de l'Humanité, je dois maintenant faire face à des devoirs plus élevés que ceux qui m'incombaient pendant la dictature monarchique. Alors, l'effort politique de l'Église positiviste devait se réduire à poser convenablement le problème moderne dans notre Patrie : *Réorganiser, sans Dieu ni Roi, par le culte systématique de l'Humanité*. Mais maintenant qu'un tel problème est presque complètement posé (*sic*) grâce à l'élimination successive de l'esclavage, de la caste royale et de la théologie officielle, l'action politique du positivisme exige de ses apôtres systématiques des devoirs plus grands. Un emploi public nous place dans une situation telle que le public ne peut saisir les véritables conditions nécessaires pour remplir de semblables fonctions. En particulier, il n'aperçoit ni ses devoirs à l'égard des individus qui composent la classe théorique, ni les devoirs de cette classe à l'égard de la société »[76].

En reprenant, le 22 janvier 1890, une entière liberté d'action par leur démission de tout emploi public, Lemos et Teixeira Mendes avaient-ils agi sous la pression des décrets du 17 janvier par lesquels Ruy Barbosa, ministre des finances, consacrait une politique bancaire et fiduciaire fort aventureuse et pleine de dangers ? Il est bien possible qu'ils aient estimé que toute fonction conseillère et modératrice auprès du Gouvernement provisoire leur était désormais interdite. La veille, le 21 janvier, Demétrio Ribeiro, au cours du conseil des ministres, avait pris violemment parti contre les décrets de Ruy Barbosa sur lesquels ses collègues et lui n'avaient pas été consultés. Dès lors, il avait certainement décidé de démissionner, à titre de protestation. Son ami, Lemos, en avait été, sans doute, avisé. Le départ probable de Demétrio Ribeiro, organe du pouvoir temporel, exigeait un renforcement complémentaire du pouvoir spirituel dans une indépendance sans équivoque. La première intervention datée de la nouvelle phase apostolique est du 26 janvier 1890. Elle a pour objet l'inquiétante politique financière de Ruy Barbosa [77].

Hanté par l'exemple des États-Unis, Ruy Barbosa, qu'aucune formation scientifique ou technique ne préparait aux vastes opérations financières, éten-

76. *Ibid*., p. 56, cf. APB. *9ème Circ*. *An*. (1889)-1891 (P), p. 41, note 1. Après la révolution du 15 novembre, Lemos et Teixeira Mendes ont refusé tout avancement ou toute fonction officielle plus importante. On avait écrit en Europe que le nouveau gouvernement avait aboli l'Église officielle pour mettre à la disposition de l'Église positiviste une grosse subvention et de nombreux emplois. Il faut reconnaître que les positivistes de l'Apostolat furent d'une scrupuleuse et farouche honnêteté. Ce n'est pas à dire que dans l'armée, par exemple, l'étiquette de positiviste n'ait pas favorisé quelques promotions ; cf. José Verrissimo, *Estudos de literatura brasileira*, 1re série, p. 57, apud J. Cruz Costa, *op. cit*., p. 252. Depuis un an, Teixeira Mendes apprenait le métier d'horloger ; il put en tirer, en 1890, une partie de son budget. Lemos fixa son subside et celui de Teixeira Mendes à 800 milreis mensuel, soit 500 francs. Les fonctions administratives dont avaient démissionné Lemos et Teixeira Mendes leur assuraient respectivement 625 francs et 700 francs.

77. *A Politica positiva e a liberdade bancária* por Miguel Memos e Teixeira Mendes, Rio, 26 janvier 1890. Sur la politique financière de Ruy Barbosa, cf. João Mangabeira, Rui, estadista da República, p. 44-45 ; Luiz Vianna Filho, A Vida de Rui Barbosa, p. 140-142 ; A. B. Ramalho Ortigão, A moeda circulante, cap. IX ; J. M. dos Santos, *A Política geral do Brasil*, p. 242-247.

dant à de nombreuses banques la faculté d'émission déjà concédée à la Banque nationale, engagea l'économie brésilienne dans une politique de crédit. La convertibilité était maintenue. La baisse du change, déjà marquée avant le 15 novembre, se précipita. Les sociétés anonymes purement spéculatives se multiplièrent.

Avant même que les effets de telles mesures aient pu se faire sentir, l'Apostolat sut les prévoir et s'employa à alerter l'opinion. Lemos et Teixeira Mendes remontent aux principes. Pas moins de vingt-deux considérants, fort curieux, leur sont nécessaires. Ils condamnaient systématiquement toute intervention du pouvoir central dans l'institution bancaire.

Pour l'extinction de la dette nationale, interne et externe, les positivistes préconisaient un double appel au patriotisme, sous la forme de contributions volontaires et d'emprunts à faible intérêt et à petites coupures organisés par l'administration fiscale. Qui oserait douter du patriotisme du peuple ? Il saura se manifester si un gouvernement digne de confiance fait appel à lui. Malheureusement, le gouvernement de la République avait laissé s'endormir le bel élan de la jeunesse militaire. Cet enthousiasme eut été plus clairvoyant que la froide raison de prétendus économistes. N'est-ce pas du cœur que viennent les vues les plus larges ? N'est-ce pas lui qui inspire la solution des grands problèmes ? Pour que la nation réponde à un appel de cet ordre, il était indispensable que le gouvernement donne l'exemple du patriotisme en réduisant les traitements des fonctionnaires supérieurs, à commencer par le Chef de l'État[78].

La brochure du 26 janvier annonçait une série de conférences sur « le problème économique dans les sociétés contemporaines ». Elles eurent lieu par les soins de Teixeira Mendes au siège de l'Apostolat, Travessa do Ouvidor, pendant le mois de mars 1890 [79].

La protestation de Demétrio Ribeiro au conseil des ministres, le 21 janvier 1890, n'avait fait qu'exprimer la thèse de l'Apostolat sur la liberté bancaire, et contre la politique financière de Ruy Barbosa [80].

Le 31 janvier, Demétrio Ribeiro démissionnait à la suite d'un violent débat sur les banques d'émission qui avait eu lieu, la veille, à la session extraordinaire du Gouvernement provisoire. La retraite de Demétrio Ribeiro marquait la fin de l'influence positiviste directe au sein du Gouvernement provisoire. À partir de ce moment, Benjamin Constant, isolé, ne manifesta, en faveur des suggestions positivistes, qu'une sollicitude très modérée et délibérément temporisatrice.

*

78. Cf. APB. *10ème Circ. An.* (1890)-1892 (F), p. 18-20.
79. Cf. *Ainda a verdade…*, p. 39.
80. *Ibid.*, p. 57.

En se retirant dans leur prestigieuse indépendance apostolique dès le 22 janvier, les positivistes étaient revenus à la tradition du pouvoir spirituel qui doit inlassablement conseiller et éduquer sans jamais céder à la tentation temporelle. À vrai dire, ils n'y succombèrent pas, même aux plus beaux jours de l'action positiviste, sans doute, faute d'avoir pu compter sur un « organe » intégralement acquis. L'épreuve du succès temporel leur fut épargnée. Elle eût été sans doute beaucoup plus redoutable que celle du schisme. Rendus à la retraite du Temple, il ne leur restait plus qu'à lutter, par la plume et par la parole, pour une saine constitution, c'est-à-dire sans paradoxe, libre et dictatoriale.

CHAPITRE 4

POUR UNE CONSTITUTION RÉPUBLICAINE LIBRE ET DICTATORIALE

Dès que l'Apostolat comprit qu'il ne pouvait guère espérer que le Gouvernement provisoire s'orientât vers une formule directement inspirée des principes de la « dictature républicaine », il s'appliqua à préparer l'avenir constitutionnel en cherchant à éviter toute déviation démocratique ou « régaliste », tendant soit à consacrer les illusions métaphysiques de la souveraineté populaire, soit à confondre les deux pouvoirs sous le couvert d'un gouvernement central analogue à celui de l'empire. Une telle action impliquait le maintien de la méthode traditionnelle d'intervention, fonction de jugement et de censure sans espoir de succès immédiat, et la publication de nouvelles indications, plus positives et plus précises, destinées à proposer les termes mêmes d'une constitution ou à présenter des amendements, explicitement formulés, au projet officiel.

Avant la Constituante, il est relativement facile de suivre l'action de l'Apostolat. Il est beaucoup moins aisé de la dépister au cours même de la Constituante. Elle se manifeste surtout par l'entremise de Júlio de Castilhos représentant du Rio Grande do Sul. Mais son positivisme, plus politicien que politique, n'a pas la rigueur doctrinale chère à l'Apostolat. D'autre part la Constituante a mené ses travaux avec une hâte évidente[1]. Elle n'y a guère consacré plus de trois mois (15 novembre 1890 au 24 février 1891).

Pour apprécier le positivisme de la Constitution de 1891, on est réduit à une confrontation du projet constitutionnel de l'Apostolat et de la Constitution de 1891. Pour nuancer ce procédé un peu sommaire, nous aurons parfois recours aux débats de la Constituante. Leurs comptes-rendus montrent, sans contestation possible, que les « positivistes » n'ont jamais cessé de défendre leurs positions et qu'ils ont quelquefois réussi à les imposer. Sans agir comme un parti, ils ont constitué une tendance nettement caractérisée.

Le bilan n'est possible qu'après les débats. Encore est-il fort controversé.

1. La période pendant laquelle travailla la Constituante correspond à l'été. D'après Costa Machado, représentant de Minas Gerais, les députés redoutaient une épidémie de fièvre jaune ; cf. A. de Roure, *A Constituinte republicana*, t. I, p. 13.

Pour l'Apostolat, la Constitution de 1891, sans répondre entièrement à ses vœux, porte cependant la marque de son action, notamment, pour tout ce qui se réfère à la liberté spirituelle. Mais nombre de critiques et d'historiens brésiliens déplorent que la légende d'une action positiviste sur la Constitution de 1891 soit si tenacement accréditée et estiment que les positivistes se heurtèrent, à la Constituante, à un barrage dont on doit expliquer la genèse et la résistance : pour eux, la plupart des propositions positivistes ont été rejetées par la Constituante et celles qui semblent avoir passé répondaient à des tendances spontanées de l'opinion. Quoi qu'il en soit, il ne faut pas surestimer la valeur des traces positivistes dans la Constitution de 1891. Elles ne mesurent pas plus le succès que l'échec de dix ans de propagande systématique. Il est tout de même exact qu'avec la Constitution de 1891 le Brésil s'oriente vers un régime politique qui ne fournit pas une prise directe à l'action positiviste, bien que persiste, jusqu'à nos jours, un privilège d'accueil pour les formules, et parfois les principes, chers à l'Apostolat. La constitution du 24 février 1891 clôt donc une époque et peut être tenue pour le point terminal d'une action positiviste d'un certain style.

C'est pourquoi nous pensons pouvoir sinon achever du moins suspendre notre enquête à ce terme. Il nous reste donc à donner les précisions nécessaires pour l'intelligence sommaire de l'action positiviste entre le 1er février 1890 et le 24 février 1891.

*

Les *Indicações urgentes* du 21 novembre 1889 prévoyaient le maintien de la dictature républicaine « en vigueur », c'est-à-dire du Gouvernement « provisoire » qui par suite deviendrait « définitif ». Ce gouvernement devait élaborer une constitution qui serait soumise à l'appréciation et la discussion populaires. Après l'incorporation par le gouvernement des amendements jugés opportuns, la nouvelle constitution serait promulguée, après un plébiscite ou une sanction des chambres municipales. Les derniers articles des *Indicações urgentes* rappelaient les grands principes auxquels devrait satisfaire la Constitution.

Un tel projet faisait l'économie d'une Constituante. C'est avec entière raison que Lemos, en mars 1890, dans sa brochure intitulée *Constituição sem Constituinte*, revendique la paternité de l'idée selon laquelle il était inutile et dangereux de réunir une Constituante pour promulguer une constitution. Si Lemos jugeait nécessaire de souligner sa priorité, c'est que la *Gazeta de Notícias* avait ouvert un débat sous ce titre et que le *Correio paulistano* avait émis des prétentions de priorité.

« Le projet fut rejeté sans débat, dira plus tard Ruy Barbosa […][2]. Cette dictature, composée d'hommes qui avaient en horreur la dictature avait surgi

2. Discours du 16 novembre 1904 au Sénat fédéral, cité par Teixeira Mendes, *Uma Retificação : a ditatura republicana e o positivismo*, p. 3.

exclusivement avec la mission ouverte et solennelle d'organiser une constitution, de substituer à la forme impériale la forme républicaine ».

Répondant à Ruy Barbosa, Teixeira Mendes distingue soigneusement la dictature républicaine du despotisme et de l'arbitraire. Sans doute, comme l'estimait Benjamin Constant, le Brésil n'était-il pas suffisamment évolué pour une forme de gouvernement aussi avancée [3].

Il n'était pas entièrement exact de dire que le Gouvernement Provisoire n'avait rien retenu des *Indicações urgentes*. Il avait au moins nommé, le 3 décembre 1889, une commission chargée d'élaborer un projet de Constitution, mais ce projet ne fut pas soumis au peuple bien que cette procédure, selon Lemos, ait été préconisée par plusieurs chefs politiques [4]. Ce fut au Gouvernement provisoire que revint le projet de la Commission. Après une retouche dont Ruy Barbosa fut le principal artisan, le projet put être soumis à l'Assemblée Constituante. Prévue par le décret du 21 décembre 1889, elle se réunit le 15 novembre 1890. On doit noter que le Gouvernement provisoire, en dépit de l'horreur pour la dictature que lui prête Ruy Barbosa, ne fit aucune difficulté à prendre l'initiative d'un projet de Constitution et, ce faisant, de s'ériger en Constituante, ou du moins pré-Constituante. Une telle procédure n'était pas très éloignée de l'esprit et même de la lettre des *Indicações urgentes* [5].

La commission du 3 décembre 1889, dite Commission des cinq ou de Petrópolis, était composée de membres extérieurs au Gouvernement Provisoire. Les deux premiers, Saldanha Marinho et Rangel Pestana, étaient des signataires du manifeste républicain de 1870. Les trois autres étaient des « vieux républicains » : Américano Brasiliense de Almeida Mello, José Antonio Pedreiro de Magalhães Castro et Antonio Luiz dos Santos Werneck. Ce dernier, un positiviste indépendant, était l'auteur d'un ouvrage déjà signalé et fort judicieux [6]. Chacun des membres de la Commission prépara un projet, sauf le président Saldanha Marinho. Rangel Pestana ayant voulu travailler avec Santos Wermeck, il y eut trois projets [7] qui furent fondus en un seul et remis au Gouvernement provisoire le 30 mai 1890.

3. Teixeira Mendes, *Uma Retificação*…, et J. Cruz Costa, *op. cit*., p. 248.

4. APB. *10ème Circ. An*. (1890)-1892 (F), p. 15.

5. La fiction démocratique était assez facilement oubliée par le chef du Gouvernement provisoire. Quand la Constitution fut prête, le maréchal Deodoro fit préparer un décret commençant ainsi : « Je fais savoir à tous les citoyens brésiliens que le Congrès National, convoqué pour prendre connaissance de la Constitution qui lui a été présentée par le gouvernement, l'a approuvée ». Ce décret fut remplacé par un préambule plus démocratique ; cf. J. M. dos Santos, *A Política geral do Brasil*, p. 222.

6. Antonio Luiz dos Santos Werneck, *O Positivismo republicano na Academia*, São Paulo, 1880.

7. Cf. A. de Roure, *A Constituinte republicana*, t. I, p. 6-8. Les caractéristiques des trois projets de la Commission des Cinq sont rapportées par A. de Roure d'après un article du journal *O Estado* de São Paulo du 24 février 1915.

Dès que Lemos et Teixeira Mendes comprirent que leurs *Indicações urgentes* n'avaient pas convaincu le Gouvernement provisoire de porter devant le peuple, pour une consultation préalable, le projet de Constitution, ils décidèrent de se substituer à lui et de présenter au public, sous leur responsabilité personnelle, les éléments d'une constitution[8].

L'avertissement en est plein d'intérêt. Depuis neuf années que dure la propagande positiviste, son influence a opéré au sein du parti républicain. Nombreux sont ceux qui ont rompu avec les formules démocratiques pour adopter franchement le principe de la politique dictatoriale. Cette évolution est particulièrement frappante chez les positivistes des états du Rio Grande do Sul et de Pernambouc, ex-province où l'esprit républicain a toujours été ardent. Bientôt pourra se constituer un *Parti républicain dictatorial*, fruit direct de la propagande positiviste. Qu'on le veuille ou non, le positivisme est une force sociale et politique avec laquelle il faudra compter dans les inévitables conflits qui surgiront de la divergence des courants d'idées qui se disputent le gouvernement et l'opinion. Bientôt les deux grands mouvements républicains du Brésil seront le parti dictatorial et le parti démocrate.

Un programme précis fait pourtant défaut à ceux qui, sous l'influence positiviste, s'éloignent, chaque jour davantage, des dogmes démocratiques. Sans ce programme, pas de vrais chefs possibles. Le mouvement positiviste n'a cessé de répandre les principes de la « nouvelle politique moderne », mais pour qu'un parti politique puisse se constituer, une base plus concrète est nécessaire. Une première ébauche en a été donnée par les *Indicações urgentes*. Un travail plus détaillé s'imposait. Fallait-il donner un exposé sur une nouvelle constitution ou présenter une constitution-type ? La seconde solution parut préférable. Il s'agissait de concilier la dictature avec la liberté et la souveraineté de la loi. De plus, il importait d'harmoniser la dictature avec la plus ample autonomie locale, condition imposée à la vie politique par « les circonstances du cas brésilien ».

Il faut avant tout cesser de confondre « dictature » avec « arbitraire » et « tyrannie ». Une constitution politique n'est ni une création arbitraire, ni une copie de modèles étrangers. Une constitution politique n'est que la réglementation d'un état de choses préexistant et le gouvernement qu'elle institue doit rester en contact étroit avec le donné social. Il faut partir de la situation politique réelle, constatée grâce aux lumineuses directives d'Auguste Comte, pour élaborer les bases constitutionnelles du nouvel ordre. Mais qu'importent les principes si les hommes appelés à les appliquer font défaut ? D'après la métaphysique révolutionnaire, les principes sont tout, les hommes rien. Ce serait peut-être vrai pour des esprits purs, mais, ici-bas, cette thèse est une des plus pernicieuses qu'ait soutenues l'école démocratique. Les principes n'ont d'uti-

8. M. Lemos et R. Teixeira Mendes, *Bases de uma constituição política ditatorial federativa para a República Brasileira*, Rio, 31 janvier 1890, réed. 1934.

lité que dans la mesure où ils sont appliqués. Pour cela, il faut des hommes qui en soient capables ; sans eux, les principes seraient comme s'ils n'existaient pas.

Les chefs sont indispensables. Tant qu'ils font défaut et quels que soient les programmes d'action, la nation sera exposée à tomber dans les mains des mêmes hommes qui ont mené la monarchie à la ruine. Depuis le 16 novembre, ils travaillent à reprendre en main les positions dont ils furent délogés par le mépris public. Les républicains doivent repousser systématiquement la collaboration de ces revenants, même s'ils prétendent s'être convertis le jour même de la révolution. Leurs antécédents ne peuvent inspirer confiance. Pour diriger la république, il ne suffit pas d'avoir combattu le ministère Ouro Preto et d'avoir souhaité un ministère Saraiva. Il est évident que, sans principes, on ne peut gouverner, mais il est également clair que, sans hommes capables de les appliquer, les principes sont comme autant de « vierges stériles ».

Le projet qui suivait n'avait d'autre prétention que d'apporter les « bases » d'une constitution dictatoriale fédérative. Cette double qualification la caractérisait suffisamment.

L'idée fédéraliste, au Brésil, est très antérieure au positivisme. Elle correspond à un vœu des populations locales qui date de l'indépendance. Elle remonte à l'*Acte additionnel* de 1834, et ne fut reprise qu'en 1868 dans le programme radical de Silveira Martins. En 1885 J. Nabuco présentait au Parlement un programme fédéral avec l'appui de 37 signatures libérales. En 1888, le même projet était adopté par la minorité libérale. L'idée fédérative avait été solennellement affirmée dans le manifeste du 11 juin 1888 du Congrès libéral pauliste. Il ne s'agissait donc pas d'une idée essentiellement républicaine, puisque les libéraux exigeaient une « monarchie fédérative ». Le problème de la fédération se présentait principalement sous l'aspect de l'autonomie des provinces par rapport au pouvoir central. La tendance fédéraliste prolongeait le geste de l'indépendance de 1822 à l'égard de la métropole et en maintenait les valeurs civiques et politiques. L'éloignement permettait à chaque province de se croire une colonie intérieure, encore exploitée par le pouvoir central, symbole de la tyrannie paternelle, monarchique et lusitanienne. La forme de la fédération, quand on s'efforçait de la concevoir avec quelque précision, était empruntée purement et simplement à la Constitution des États-Unis d'Amérique du Nord, que l'Argentine avait déjà transposée à son usage personnel en 1853 [9].

Après la chute du ministère, le 7 juin 1889, l'Empereur fit appel au sénateur libéral Saraiva. Il acceptait son programme qui comportait la fédération des provinces avec l'élection autonome de leurs présidents. Le pouvoir central ne pouvait que les suspendre ou les révoquer dans les cas prévus par la loi. C'était

9. Ruy Barbosa, in *Comentários à constituição brasileira*, coligidos por Homero Pires, t. I, p. 56-57.

le programme défini par le récent congrès libéral. Saraiva n'ayant pu accepter la charge du pouvoir pour des raisons de santé, le vicomte de Ouro Preto prit la direction du cabinet libéral, avec le même programme largement « fédéraliste ».

Les républicains avaient adopté l'essentiel du programme libéral, moins la monarchie. Les positivistes avaient des raisons doctrinales toutes particulières d'être fédéralistes. Auguste Comte n'avait-il pas préconisé la décomposition des grands États en petites patries ou plus exactement « matries » ? Mais il s'agissait alors d'un super-fédéralisme dont l'autonomie ne constituait qu'une étape vers la décomposition régénératrice : il allait « des États à l'Union », à titre d'ailleurs tout à fait provisoire, puisque l'Union était destinée à disparaître ; et il devait être vivement combattu par les républicains libéraux entendant aller « de l'Union aux États »[10]. Une des caractéristiques du projet constitutionnel positiviste exposé dans les *Bases de uma constituição política…* du 31 janvier 1890 est donc bien le fédéralisme, mais un fédéralisme « extrémiste », comme dit Ruy Barbosa. Le pouvoir du Gouvernement central fédéral y est essentiellement négatif. Il ne tire la justification de son existence que de la nécessité d'assurer au lien fédératif une pleine efficacité.

Ces principes dominent tout le Titre I du projet : *De la république brésilienne et de son territoire*. La République des États-Unis du Brésil est composée des peuples qui se trouvent *de facto* circonscrits dans les limites de l'ancien empire du Brésil. C'est leur « libre fédération » qui constitue la République. Il y a deux sortes d'États confédérés, dont l'autonomie est également reconnue :

1) Les *États occidentaux brésiliens*. Ils sont « systématiquement » confédérés et proviennent de la fusion de l'élément européen avec l'élément africain et aborigène.

2) *Les États Américains brésiliens*. Ils sont « empiriquement » confédérés et constitués par les « hordes fétichistes ». À l'égard de ces peuplades, la fédération consiste en relations amicales, d'une part, et d'autre part, en une protection du Gouvernement fédéral contre toute violence. Leur territoire ne pourra être traversé sans leur consentement, pacifiquement obtenu.

Les nouveaux États correspondront aux anciennes provinces impériales. Ces États eux-mêmes pourront se subdiviser sous certaines conditions dont le contrôle appartient, en définitive, à l'ensemble des États confédérés ou au dictateur central si l'unanimité ne peut être obtenue. La fonction fédérative consistera à veiller aux relations de fraternité commerciale et industrielle entre les États, à assurer à chacun l'assistance de tous les autres en cas de fléaux naturels, à garantir la défense extérieure de chacun ainsi que son ordre intérieur lorsque l'État lui-même ne peut y subvenir, à collaborer au développement moral et industriel de chacun lorsqu'il est indispensable de lui venir en aide.

10. Ruy Barbosa, *Ibid*., t. I, p. 68-69.

La fonction fédérative implique deux conditions : l'adoption de la forme républicaine par chaque État et l'acceptation de « garanties d'ordre et de progrès », nettement spécifiée au Titre XI. Le gouvernement central n'est que l'organe du lien fédératif [11].

On voit l'importance, pour les positivistes, de la notion fédérative. Elle est le point de départ nécessaire de la liberté spirituelle. À l'origine de la communauté politique normale, il y a la liberté d'association fédérative. Rousseau n'est pas si loin. Il est bien possible que Comte s'en fût inquiété.

La Constitution positiviste était « dictatoriale ». Le « dictateur » n'exerce pas un pouvoir tyrannique ou arbitraire : c'est l'organe d'une autorité subordonnée à des règles, mais non constamment mise en question par le jeu parlementaire. La responsabilité d'un certain nombre de décisions lui incombe : il décrète les mesures qui relèvent du Gouvernement fédéral ; il nomme le corps consulaire et les autorités fédérales exécutives, judiciaires et militaires ; il convoque et dissout la commission budgétaire ; il est assisté par quatre ministres de son choix ; il désigne son successeur dont le choix devra être sanctionné par les capitales des États fédérés. Les pouvoirs du dictateur sont, on le voit, considérables. Pour ne pas glisser dans les abus de la tyrannie, ils doivent se subordonner aux « *garanties de l'ordre et du progrès* », objet du Titre XI. Celles-ci constituent un ensemble de conditions préalables hors desquelles il ne saurait y avoir d'union fédérative. La liberté spirituelle dépend d'elles ; elles sont comme la déclaration solennelle, non point des droits de l'individu, mais des devoirs de la communauté. S'il n'acceptait pas ces garanties le « noble dictateur » deviendrait le plus odieux des tyrans. La liberté de culte y figure naturellement, mais n'est qu'une conséquence du vaste principe de liberté spirituelle qui exige la séparation des deux pouvoirs, notamment dans le domaine des cultes.

Les suggestions des *Bases*... sont très variées et méritent un examen attentif. Bien qu'elles n'aient sans doute pas exercé une action directe sur le Gouvernement provisoire et sur la Commission des cinq, elles fournissent un précieux point de référence aux confrontations avec les amendements positivistes postérieurs et la Constitution de 1891. Chaque fois qu'il s'est agi de Constitution au Brésil, notamment en 1934, les positivistes de l'Apostolat ont réédité les *Bases*.

Après que les Cinq eurent remis leur projet au Gouvernement provisoire, celui-ci chargea Ruy Barbosa de retoucher l'ébauche de la Commission de Petrópolis pour aboutir au texte qui serait soumis à la Constituante. Nous disons bien au Gouvernement provisoire et non à son chef. Au moment où Ruy Barbosa commença à revoir le projet des Cinq, l'ensemble des ministres était

11. Cf. *Bases*…, Titre I, art. 5 « Pour l'effectivité du lien fédératif sera organisé le gouvernement fédéral ».

en contestation avec le maréchal Deodoro au sujet de mesures à prendre pour l'assainissement de la ville, et ils s'apprêtaient à démissionner. Plusieurs membres du gouvernement firent valoir qu'il restait à organiser la Constitution. Pour gagner du temps, Ruy Barbosa obtint du maréchal Deodoro que le projet d'assainissement fut renvoyé au Trésor pour consultation. Cette manœuvre lui permettait de gagner vingt jours qui devaient être mis à profit pour mettre sur pied une Constitution à partir de l'ébauche des Cinq. Après un travail collectif intense pendant lequel, chaque jour, Ruy Barbosa, porte-parole de ses collègues, allait expliquer et défendre le projet constitutionnel devant le chef du gouvernement[12], un texte put paraître le 22 juin 1890 dans le *Journal Officiel* [13]. C'est ce texte repris et définitivement établi le 2 octobre 1890 qui devait être soumis à la Constituante le 15 novembre 1890.

Ruy Barbosa n'a donc pas été désigné par le maréchal Deodoro da Fonseca pour retoucher le projet des Cinq, comme on le dit parfois. Ce sont ses collègues qui, devant l'urgence d'une situation tendue, l'ont chargé de prendre en main le projet constitutionnel et de commenter ses conclusions auprès du maréchal Deodoro da Fonseca, peu préparé, par tempérament et par habitude, à comprendre les questions juridiques et même politiques. Ruy Barbosa était le seul parmi les membres du Gouvernement provisoire qui eut une information permettant de mener à bien une telle tâche. Les uns, comme Campos Salles ou Quintino Bocayuva, étaient pénétrés des « idées françaises » de 1789, matinées d'encyclopédisme et de rousseauisme ; les autres, comme le pauliste Francisco Glycério de Cerqueira Leite, étaient surtout des chefs de partis. Le maréchal Deodoro da Fonseca et l'amiral Wandenkolk, ministre de la marine, n'entendaient absolument rien aux problèmes constitutionnels ; Benjamin Constant n'était qu'un professeur de mathématiques dont la culture générale, dominée par un positivisme plus affectif que dogmatique, restait fort étrangère aux problèmes concrets de l'organisation politique. Seul Ruy Barbosa pouvait aborder, avec quelque compétence, une élaboration constitutionnelle. Il s'est trouvé que sa formation était surtout anglo-saxonne[14] et que ses goûts le portaient vers la constitution des États-Unis du Nord. Cette circonstance, purement fortuite, a joué un rôle capital dans la genèse de la Constitution brésilienne, tout comme la présence du positiviste Benjamin Constant à la tête de l'action insurrectionnelle militaire et républicaine a servi des initiatives de

12. Cf. Homero Pires, *Comentários*…, t. I, Préf., p. 9-10 et p. 10, note 1.

13. Ce n'est pas ce texte qui fait foi, mais celui du 2 octobre 1890, comportant quelques modifications de forme.

14. Cf. Homero Pires, *Comentários*…, t. I, Préf., p. 7 : « Les lectures et les études de Ruy Barbosa se portèrent toujours de préférence sur des livres anglais. Au contraire des autres, il lisait et citait parfois des auteurs français traduits en anglais ». Le témoignage de Ruy Barbosa est formel : « Les livres français qui, en général, constituent presque exclusivement le pain de l'esprit de notre jeunesse n'a pas eu une telle prépondérance dans la formation de mon intelligence », *Cartas de Inglaterra*, p. 209-210. Cette tendance n'est pas particulière à l'auteur : dès 1871 certains brésiliens cherchèrent leurs modèles en Amérique du Nord et en Angleterre, tandis que d'autres se tournaient vers l'Allemagne ; cf. J. M. dos Santos, *A Política geral do Brasil*, p. 206.

l'Apostolat[15]. Il est incontestable que l'action de Ruy Barbosa au sein du Gouvernement provisoire[16], comme à la Constituante, s'est exercée à l'encontre de l'esprit latin dont étaient beaucoup plus proches tant les démocrates, comme Quintino Bocayuva, que les positivistes comme Demétrio Ribeiro et Benjamin Constant.

Le projet de constitution du 22 juin 1890 (décret n° 512) invoquait des préoccupations explicitement démocratiques et libérales. Il fallait le plus tôt possible « rendre à la nation le gouvernement d'elle-même »[17]. Il fut rédigé en vingt jours. Le Gouvernement provisoire en prit officiellement connaissance dans sa séance du 21 juin, au cours de laquelle le maréchal Deodoro da Fonseca y apposa sa signature. Le compte-rendu de la séance nous apprend que le chef du gouvernement, après la cérémonie de la signature, « fit appel au patriotisme du général Ruy Barbosa, en lui demandant de rester au gouvernement »[18]. C'est dire que Ruy Barbosa était virtuellement démissionnaire au moment où « sa » Constitution fut soumise à la signature du maréchal Deodoro et que son autorité se trouva considérablement renforcée par le rôle qu'il joua dans l'examen critique du projet des Cinq. Il ne fut plus question du conflit qui l'opposait au maréchal Deodoro da Fonseca au sujet de l'assainissement de la ville.

Le projet du 22 juin 1890 fut remplacé le 2 octobre par un texte définitif qui ne se distingue du premier que par des détails de forme[19]. Le Congrès National avait déjà commencé ses travaux lorsque les positivistes de l'Apostolat résolurent d'en appeler directement à l'opinion en attirant son attention sur certaines insuffisances ou erreurs du projet de Constitution. À cet effet, ils déléguèrent auprès de Benjamin Constant, déjà atteint par le mal qui devait l'emporter, le peintre Décio Villares et Trojano Sabóia Viriato de Medeiros, pour lui demander une salle publique dans laquelle ils pourraient donner une série de confé-

15. Le parallélisme des deux cas n'est pas rigoureux. Entre le républicanisme de Benjamin Constant et son positivisme, le lien est très étroit. Si Benjamin Constant n'avait pas été positiviste, il n'est pas certain qu'il eût joui d'un ascendant exceptionnel et qu'il eût transformé en mouvement républicain un simple soulèvement militaire. Entre le libéralisme anglo-saxon de Ruy Barbosa et la république, le rapport est si peu rigoureux qu'il pouvait fort bien s'accommoder de la monarchie. Dans le programme du dernier congrès libéral dont il fut le rédacteur, Ruy Barbosa préconisait une fédération des provinces sous la monarchie, qui n'était rien d'autre, selon ses propres déclarations, qu'une traduction de la constitution des États-Unis. Cf. Homero Pires, *Comentários*…, Préf., p. 8.

16. L'étendue de l'action proprement constitutionnelle de Ruy Barbosa au gouvernement provisoire a été contestée ; cf. *Ibid*., Pref., p. 3.

17. *Decretos do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil*, Imprensa nacional, Rio, éd. de 1921, p. 136.

18. Cf. Dunshee de Abranches, *Actas e Actos do Governo provisório*, Rio, 1907, p. 205. Tous les membres civils du gouvernement avaient été promus généraux de brigade par acclamation ; cf. J. M. dos Santos *A Politica geral do Brasil*, *op. cit*., p. 218. Du même coup le chef du gouvernement devenait généralissime ; cf. Dunshee de Abranches, *op. cit*., p. 206, actes de la réunion du Gouvernement provisoire du 22 juin 1890 ; Ruy Barbosa prenait le titre de Général.

19. Les articles de la Constitution qui intéressent les positivistes sont rigoureusement les mêmes dans le texte du 22 juin et dans celui du 2 octobre sauf pour le paragraphe 2 de l'article 8.

rences sur la Constitution à l'étude. Ils ne cachèrent pas à Benjamin Constant, alors ministre de l'Instruction publique, des Postes et Télégraphes, que les porte-paroles de l'Apostolat seraient amenés à censurer le Gouvernement provisoire et l'esprit dans lequel le projet de Constitution avait été conçu et rédigé.

Benjamin Constant, avec sa courtoisie habituelle, mit à leur disposition un amphithéâtre de physique de l'École polytechnique [20]. Teixeira Mendes put donner cinq conférences du 27 novembre au 5 décembre 1890 [21]. L'Apostolat publia un feuillet-programme donnant le sommaire des cinq conférences d'information et de critique [22]. Les deux premières conférences, du 27 et du 29 novembre, reprenaient les principes exposés dans les *Indicações urgentes* et les *Bases de uma constituição política ditatorial* ; la seconde conférence proposait les conclusions suivantes :

> « Le Gouvernement républicain du Brésil doit être fédéral et non centralisateur, dictatorial et non parlementaire, temporel et non spirituel, franchement provisoire et non chimériquement définitif ».

Les trois dernières conférences présentaient des critiques précises au projet soumis à l'appréciation du Congrès national : ni du point de vue spirituel (troisième conférence du 1er décembre) ni du point de vue temporel (quatrième conférence du 3 décembre), le projet n'était satisfaisant : il se bornait à reproduire l'essentiel de la Constitution des États-Unis d'Amérique du Nord. La dernière conférence, le 5 décembre, exposait les réformes indispensables. Ces conférences ne furent pas publiées, sans doute en raison de leur caractère bâtard : d'une part, Teixeira Mendes ne cachait pas que la seule solution raisonnable et « scientifique » était le maintien du Gouvernement provisoire, en dépit des débats déplorablement parlementaires qui s'amorçaient au Congrès national ; d'autre part, il prenait en considération le projet soumis à la Constituante, comme s'il était possible de sauver encore ce qui était irrémédiablement perdu, sous l'effet d'une contamination démocratique et libérale d'origine nord-américaine. Il convenait, non point de choisir, mais de prendre son parti des faits et de proposer des amendements concrets à partir d'un projet, insuffisant, mais, hélas, trop réel.

C'est le point de vue réaliste auquel se place la remarquable *Representação enviada ao Congresso nacional* [23] du 12 décembre 1890. Ce document, signé

20. Sur l'entrevue de Décio Villares et T. S. Viriato de Medeiros avec Benjamin Constant, cf. Teixeira Mendes, *Benjamin Constant Esboço*..., t. I, p. 421-423.

21. Les deux premières conférences eurent lieu à l'École polytechnique, les trois dernières, en raison de l'affluence des auditeurs, furent données dans le salon de l'Institut national de musique, cf. *Ainda a verdade*…, p. 81, note 3.

22. *Exame do projecto de Constituição apresentado pelo Governo provisório e indicações das correções indispensáveis para harmonizar sufficientemente tal projecto com as exigências capitais da situação brasileira*, pelo Cidadão R. Teixeira Mendes, 1890.

23. *Representação enviada ao Congresso nacional propondo modificações no projeto de Constituição apresentado pelo Governo*, por M. Lemos e R. Teixeira Mendes, 12 décembre 1890 (2e éd. mai 1935).

de Lemos et Teixeira Mendes, précise, en les justifiant en doctrine, quels sont les articles du projet officiel irrecevables du point de vue positiviste et quelles formules il conviendrait de leur substituer. Il donne en appendice le texte des premiers, et dans le corps de la brochure les modifications qui s'imposent [24].

L'introduction du travail résume, avec beaucoup de force, le grief essentiel des positivistes. Le projet gouvernemental n'est qu'une transposition de la Constitution nord-américaine. Cette transposition est un contresens, car la situation historique et sociologique de l'Amérique latine et, en particulier, du Brésil, est entièrement différente. La Constitution américaine ne pouvait être qu'une œuvre empirique, reflet de la situation dans laquelle se trouvaient les treize colonies qui ont formé le noyau des États-Unis de l'Amérique du Nord. D'abord, ces treize colonies étaient entourées de trois puissantes monarchies : l'Angleterre, l'Espagne et la France. Une forte union était nécessaire pour assurer l'indépendance des colonies émancipées, bien que chacune, pour sa part, tendît à une complète autonomie. Ensuite, ces colonies étaient presque exclusivement peuplées de protestants « pourris » *(eivados)* de préjugés individualistes et inféodés au théologisme chrétien. Enfin, le degré de développement de la mentalité occidentale n'était pas le même qu'aujourd'hui : la biologie, la sociologie, la morale scientifique n'existaient pas encore. La plupart des esprits avancés piétinaient dans un déisme rationaliste et jugeaient opportun de conserver les apparences du protestantisme.

Rien de tel au Brésil. Il n'est entouré que de Républiques. Les puissances européennes ont suffisamment à faire entre elles pour songer à menacer son indépendance. D'autre part, les antécédents catholiques du peuple brésilien le prédisposent à l'union. Cette tendance facilite l'institution d'un système fédéral dont le seul danger serait de trop accorder à la centralisation. Du point de vue spirituel, la masse populaire se trouve dans un état qu'on peut caractériser en le qualifiant de catholico-fétichique. Le prestige du sacerdoce catholique est pratiquement nul. Parmi les classes actives, les formes de l'émancipation intellectuelle sont très variées. La génération la plus ancienne reste attachée au déisme vague de Voltaire et de Rousseau ; la génération moderne est matérialiste ou positiviste. Tout cela est très différent de ce qu'était l'Amérique du Nord quand sa Constitution fut élaborée.

Il est impossible, aux hommes politiques, de procéder aujourd'hui d'une manière aussi empirique qu'au XVIII^{e} siècle. Par exemple, il est nécessaire de « systématiser la famille » en faisant abstraction des croyances de chaque citoyen, tandis que cette systématisation était livrée, en Amérique du Nord, aux différentes sectes. Le principe de la séparation de l'Église et de l'État doit

24. Ce document est important, car c'est à lui que se réfèrent les historiens de la Constituante lorsqu'ils mentionnent « les thèses de l'Apostolat positiviste ». Cf. A. de Roure, *A Constituinte republicana*. *La Representação*... fut transmise au congrès par Demetrio Ribeiro et fut publiée dans le Journal de l'Assemblée. Cf. *Ainda a verdade*…, p. 82, note 1.

être, lui aussi, entièrement différent. Aux États-Unis, il est un compromis entre des considérations d'ordre individualiste et une acceptation unanime de la révélation chrétienne. Au Brésil, comme dans tous les pays restés nominalement catholiques, la séparation de l'Église et de l'État se rattache au principe plus ample du divorce entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel. Or « la politique scientifique montre avec évidence que cette mesure est la condition indispensable de tout ordre et de tout progrès dans la société moderne »[25]. Son plein établissement permettra l'avènement d'une doctrine scientifique universelle et d'un sacerdoce scientifique. De plus, seule la liberté spirituelle complète peut garantir la société contre la dégradation du pouvoir théorique. On pourrait évoquer de nombreux exemples concrets pour faire sentir l'abîme qui sépare la situation nord-américaine de 1768 de la situation brésilienne de 1889.

Mais il faut savoir tenir compte des faits. C'est un fait irrécusable qu'on doit renoncer à dissiper du jour au lendemain les préjugés démocratiques qui identifient la notion de république fédérale avec l'idée du système politique nord-américain. On ne peut espérer qu'à la constitution déjà à l'étude puisse être préférée une constitution directement inspirée des principes de Comte. Il faut donc accepter comme une fatalité du présent le schéma proposé à la Constituante et indiquer quels points ne peuvent être maintenus sans porter un grave tort aux intérêts du Brésil « et même de toute la terre »[26]. Pour chacun de ces points, il faut formuler des modifications précises. Elles doivent tendre à :

> « 1) Instituer la pleine liberté spirituelle afin de permettre que surgisse et se propage parmi nous une doctrine, quelle qu'elle soit, destinée à mettre un terme à l'anarchie moderne.
>
> 2) Instituer la pleine liberté industrielle, afin de mettre en évidence l'urgence d'une doctrine universelle scientifique pour réglementer les relations entre les patrons et le prolétariat.
>
> 3) Instituer une digne autonomie locale, afin d'assurer la concorde des patries américaines d'origine portugaise, tant qu'il ne sera pas possible de transformer le lien politique en union religieuse, en préparant en même temps chaque État de la Fédération brésilienne pour une existence future de complète indépendance politique.
>
> 4) Permettre finalement que notre évolution réagisse le plus efficacement possible sur Paris, dont l'initiative commande la régénération de la Planète entière »[27].

Toutes les modifications proposées par l'Apostolat ont eu pour objet de sauvegarder la liberté spirituelle et d'assurer le maximum d'autonomie aux États confédérés. Nous devrons nous y reporter en suivant l'action positiviste au sein de la Constituante et en confrontant la constitution définitive avec les amendements de l'Apostolat.

25. *Representação*…, 2e éd. 1935, p. 7.
26. *Idem*.
27. *Ibid*., p. 7-8.

Mais avant d'aborder cette dernière phase de l'élaboration constitutionnelle, il faut voir quelques aspects de la vie intérieure du Centre positiviste et mentionner quelques interventions dignes d'intérêt.

*

Si les événements politiques de 1889-1890 ont occupé l'attention et l'activité de l'Apostolat, il ne faudrait pas en conclure que sa vie intérieure se soit relâchée, ni que ses interventions aient été moins variées. Le groupe positiviste n'aurait pu agir sur le plan proprement politique s'il n'avait été soutenu par une foi authentique dont la réalité était certainement plus sensible dans l'intimité du culte personnel et domestique que dans les manifestations publiques.

Le 29 juin 1889, Lemos conférait le sacrement de la présentation à la jeune Béatrice-Héloïse, le second enfant de J. Montenegro Cordeiro[28]. Pour cette cérémonie, il a introduit l'usage du ruban vert attaché autour du bras, conformément aux indications de Comte à Edger [29]. Le port de cet emblème s'est généralisé parmi les positivistes de l'Apostolat à l'occasion des réunions solennelles et publiques. Le 7 janvier 1889, à Rio, était morte, à l'âge de 25 ans, Elvira C. de Oliveira, épouse de José Mariano de Oliveira et belle-soeur de Lemos et de Teixeira Mendes. Membre de l'Église positiviste bien avant son mariage, elle eut une fin pleine « de sérénité vraiment religieuse », sans le secours d'aucune croyance théologique. Après un dernier adieu à Lemos, elle lui dit : « faites de mon enfant un bon positiviste »[30]. Le troisième dimanche après son décès, le 27 janvier, eut lieu la commémoration funèbre, selon le rite de l'Apostolat. Le 6 février, Teixeira Mendes perdait un fils âgé de huit mois qui avaient été présenté à l'Humanité sous les noms de Hildebrand-Bolivar [31]. Le 15 avril et le 25 juin 1890 les deux veufs, J. Montenegro Cordeiro et José Mariano de Oliveira confirmaient solennellement le vœu spontané de veuvage éternel, conformément aux instructions de Comte [32]. C'était la première fois que se célébrait, dans l'Église positiviste brésilienne, la cérémonie de confirmation de veuvage éternel.

28. Heloísa Guimarães Cordeiro, morte à Paris le 2 juillet 1888, quelques jours après la naissance de l'enfant. Son corps avait été rapporté à Rio. L'embaumement avait été nécessaire, or la religion de l'Humanité s'y oppose. Cf. APB. *8ème Circ. An*. (1888)-1898 (F), p. 36-37, note 2.

29. Comte, Lettre à H. Edger du 2 novembre 1855, *LàD*., I (2) : « tous les positivistes peuvent, quand ils le jugent opportun, porter au milieu du bras le ruban vert dont j'entoure le mien dans les fonctions sacerdotales, pourvu qu'ils le placent au bras gauche, en réservant aux prêtres le bras droit, ce qui prévient assez la confusion ».

30. APB. *9ème Circ. An*. (1889)-1891 (F), p. 50.

31. *Ibid*., p. 51.

32. Cf. APB. *10ème Circ. An*. (1890)-1892 (F), p. 13. Voici le texte de Comte : « Dans le cas normal, la promesse de veuvage éternel sera solennellement renouvelée six mois après l'année du deuil, sans pouvoir désormais comporter aucune dispense » (*SPP*, IV, p. 128). Les mariages de J. M. Cordeiro et de J. M. de Oliveira n'avaient pas été célébrés suivant le rite positiviste.

En 1889, à la commémoration habituelle du 14 juillet, en hommage à la Révolution Française, s'ajouta la célébration publique du premier anniversaire de l'abolition de l'esclavage au Brésil, le 13 mai [33]. En 1890, le 14 juillet, le 21 avril et le 7 septembre, par les soins de Décio Villares, furent publiées des lithographies de Danton, de Tiradentes et de José Bonifácio. La mémoire de Tiradentes fut célébrée avec une émotion particulière le 21 avril 1890. Au cœur de sa première année, la République inspirait une ferveur civique encore vivace. Une procession « sociolâtrique » fut organisée par les autorités. Les positivistes y participèrent et ils furent particulièrement honorés puisqu'on leur confia le buste du précurseur et martyr de l'indépendance. Pour la première fois fut exposé au public l'étendard religieux de l'Apostolat peint par Décio Villares suivant les indications de Comte [34]. Le 3 mai 1890 fut célébré, également pour la première fois, l'anniversaire de la découverte du Brésil. Le décret du gouvernement préparé par Teixeira Mendes avait inclus cette date parmi les fêtes nationales. La procession civique qui eut lieu à cette occasion fut organisée sur les indications des positivistes, conseillés par Décio Villares. Les positivistes portaient le buste de C. Colomb sur un brancard orné des images de marins, astronomes et explorateurs qui s'étaient illustrés dans le grand mouvement maritime de la découverte du monde. Le 15 août 1890, fête de la Femme, au local du Centre, furent inaugurés deux portraits à l'huile de Clotilde et d'Auguste Comte offerts par deux officiers et deux ingénieurs du croiseur *Almirante Barroso*, membres de l'Église positiviste. Ces portraits avaient été peints en Chine par des artistes du pays, à la demande des marins positivistes, au cours d'un voyage de circumnavigation.

Vers la fin de 1890, le Centre positiviste de Rio décida d'acquérir un local propre à servir de siège social pour l'Apostolat, ainsi que de lieu de culte et de conférence [35]. Le 21 septembre, une circulaire était adressée à tous les membres de l'Église pour lancer un emprunt permettant de financer la construction d'un Temple [36]. Il fallait, une somme correspondant à 50 000 francs. Au moment où la circulaire était lancée, 38 250 francs étaient déjà souscrits.

33. À l'occasion du premier anniversaire de l'abolition de l'esclavage, Décio Villares, par décret et sur l'initiative de Benjamin Constant, reçut une subvention officielle lui permettant de terminer sa grande toile : *L'Épopée africaine au Brésil*.

34. Cf. *SPP*, I, p. 412 : « Tendue en tableau, elle [la bannière religieuse] représentera sur sa face blanche, le symbole de l'Humanité, personnifiée par une femme de trente ans tenant son fils entre ses bras. L'autre contiendra la formule sacrée des positivistes : 'L'amour pour principe, l'Ordre pour base et le Progrès pour but', sur un fond vert, couleur naturelle de l'espérance, propre aux emblèmes de l'avenir ».

35. L'enseignement confié à Teixeira Mendes s'était régulièrement poursuivi par un cours dominical d'explication du *Catéchisme* et par des conférences sur les principaux types de l'évolution humaine d'après le *Calendrier historique*. Teixeira Mendes se proposait de commencer en 1891 une exposition du dogme en quatre ans, puis de la « philosophie première » jusqu'à la morale, sorte d'exposition abrégée analogue à celle qu'avait prévue Comte pour l'École positive en période de transition organique.

36. Cf. APB. *10ème Circ. An.* (1890)-1892 (F), p. 40-41.

L'ingénieur Rufino de Almeida s'était immédiatement inscrit pour une somme représentant la moitié de l'emprunt. Un terrain de 20 mètres de façade sur 50 mètres de profondeur put être acquis dans la rue Santa Isabel, devenue depuis la rue Benjamin Constant. La compagnie de travaux publics au Brésil à laquelle appartenait Rufino de Almeida, se chargea des travaux. La direction en fut confiée à Trojano Sabóia Viriato de Medeiros, membre de l'Apostolat et ingénieur à la même compagnie. Le 12 octobre, anniversaire de la découverte de l'Amérique et jour de fête nationale, la première pierre du Temple était solennellement posée.

Bien avant de poser la première pierre du Temple, les positivistes de Rio avaient une idée très précise de son architecture. Sa disposition intérieure ne pouvait être que celle prévue par Comte. Cependant, en raison de l'exiguïté du terrain dont disposait l'Apostolat, les chapelles latérales furent remplacées par des autels ou niches consacrés à Héloïse et aux treize grands types du *Calendrier positiviste*. Auguste Comte n'avait laissé aucune instruction particulière pour la façade du Temple. Teixeira Mendes conçut d'abord un projet symbolique et grandiose, mais il eût exigé un édifice beaucoup plus vaste. C'est alors que Lemos eut, de son propre aveu, « une heureuse inspiration » : il lui sembla que la façade devait adopter pour modèle celle du Panthéon de Paris – monument ayant déjà eu une consécration « sociocrâtique » pendant la Révolution française et réclamé par Auguste Comte pour être mis à la disposition du culte de l'Humanité. Il fut décidé que la construction s'effectuerait par étapes, la première devant se limiter à ce qui était indispensable pour l'installation immédiate du siège de l'Apostolat. Les ressources ne manqueraient pas d'affluer pour l'achèvement du sanctuaire. En 1890, l'Église positiviste comptait 159 membres contre 53 en 1889. Si l'Apostolat ne s'était pas servi de la révolution républicaine, il était manifeste que la révolution l'avait servi.

*

La plupart des interventions de 1889 ont directement trait à la situation républicaine et ont été signalées à ce titre. La seule étude importante publiée dans les mois qui précédèrent la Révolution est d'ordre historique. C'est le mémoire intitulé *Nossa iniciação no Positivismo* (août 1889) déjà mentionné à propos des rapports de Lemos et Teixeira Mendes avec Benjamin Constant.

Il faut aussi indiquer une brochure contre Laffitte, en français : *Pour notre Maître et notre Foi. Le positivisme et le sophiste Pierre Laffitte* par Miguel Lemos (2 octobre 1889). Il y avait quelque temps que les positivistes brésiliens n'avaient plus invectivé contre l'usurpateur « dépourvu de vénération et d'initiative », « le dilettante, ayant tout juste assez d'énergie pour gagner sa vie ». Pris par les grands événements sociaux et politiques de la vie nationale, ils semblaient avoir oublié le scandale parisien. À vrai dire, la qualité de leur littérature y avait gagné. Ils se seraient sans doute laissés reprendre par le démon

de la polémique *ad hominem* si la révolution du 15 novembre n'était venue leur imposer des horizons nouveaux. Un mois et demi avant la révolution, Lemos crut devoir riposter avec véhémence à une attaque de Laffitte dans la *Revue Occidentale* [37]. L'initiative d'une première escarmouche revenait à Lemos. Le 26 août 1888, il avait publié un feuillet où il montrait, avec raison d'ailleurs, que Laffitte s'était trompé en croyant déceler entre la première édition de la *Bibliothèque positiviste* et la seconde « une certaine oscillation »[38] : en réalité, il s'agissait d'*errata* mentionnés par Comte lui-même à la fin de la première édition du *Catéchisme*. Lemos concluait, avec une satisfaction non dissimulée, que la « manière » de Laffitte était admirablement illustrée par cette bévue qui tenait à une absence complète de « vénération » pour le Maître. P. Laffitte, piqué au vif, avait réagi avec violence. Lemos riposta en rééditant les textes principaux du cas Laffitte qu'il fit précéder d'une préface sans aménité ; elle se terminait sur un mot de Clotilde : « Les méchants ont souvent plus besoin de pitié que les bons ».

Les nombreuses interventions de 1890, même lorsqu'elles n'ont pas trait à la question constitutionnelle, sont d'une tout autre portée[39]. La plus importante est du 12 avril 1890. Elle est due à Teixeira Mendes et elle fait le procès de la réforme de l'enseignement que Benjamin Constant avait voulu introduire dans les écoles militaires[40]. Elle mérite qu'on s'y arrête.

Depuis le temps où Benjamin Constant avait été appelé à la direction de l'Institut des enfants aveugles, après la mort de son beau-père, il avait été attiré par les problèmes de l'enseignement. On se souvient que son premier rapport proposait une réforme pédagogique de l'Institut qui fit quelque bruit. Les longs déboires universitaires de Benjamin Constant lui ont fourni maintes occasions de réfléchir sur ce que devrait être un enseignement normalement organisé. Bien qu'il ait été incontestablement touché par l'aspect religieux et affectif du positivisme, il est resté, avant tout, un professeur de mathématiques soucieux de rester fidèle – quoiqu'en disent les positivistes de l'Apostolat – aux conceptions scientifiques du Maître. En 1888, il avait participé à une commission chargée de la réforme des Écoles militaires. Il avait proposé au nom de la « congrégation » de l'École militaire, dont il faisait partie, un plan d'enseignement général et professionnel dont il était l'auteur et qui avait été unanimement approuvé par ses collègues. Ce plan prévoyait un cours de sociologie et de morale. Après de nombreuses discussions, sous la présidence du ministre, il fut rejeté. Quand il était directeur de l'École Normale (1881-1885), Benjamin Constant avait vainement proposé à l'Empereur divers projets de réorganisation de l'enseignement. Le 19 avril 1890, un nouveau ministère était créé au sein du Gouvernement provisoire, sous le nom de « Secrétariat d'État des affaires de l'Instruction publique, Postes et Télégraphes » ; Benjamin Constant

37. P. Laffitte, « Des éditions successives de la bibliothèque positiviste », Revue Occidentale, 3, 1889.

38. Cf. APB. *9ème Circ. An*. (1889)-1891 (F), p. 107-110.

en fut le premier titulaire. Mais il n'attendit pas d'y être installé pour entreprendre une réforme de l'enseignement. Le 2 avril 1890 paraissait le décret réorganisant les Écoles militaires.

39. Les interventions de 1890 ont pour objet la défense de la liberté spirituelle. Le thème fondamental ne varie pas ; seules les circonstances sont imprévues. Il n'est pas sans intérêt, à ce titre, de les signaler sommairement. Leur variété manifeste, une fois de plus, la remarquable aptitude des positivistes brésiliens à penser dans le concret, ou plus exactement à interpréter « systématiquement » les faits divers de la vie civique et politique. Le 6 février 1890, l'Apostolat adressait une lettre au ministre de l'Intérieur portant le titre de *A Liberdade de profissões e o regulamento para o serviço doméstico*, demandant l'annulation de la réglementation du service domestique que l'intendance municipale venait d'instituer. Une telle réglementation allait à l'encontre de la liberté professionnelle. On ne peut régler par une loi des relations qui dépendent des opinions et des coutumes. Les abus auxquels une telle réglementation prétend s'opposer ne peuvent être éliminés que par l'élévation du niveau moral des prolétaires et, surtout, des patrons. Le 21 février 1890, Lemos envoyait au ministre de l'Intérieur un feuillet sous le titre de *O Livre exercício da medicina*. La répression de la médecine illégale retenait l'attention du Gouvernement provisoire. Lemos lui envoyait sa note sur *A Liberdade espiritual e o exercicio da medicina*, et lui signalait la récente publication du Dr Bagueira Leal, *O Regime republicano e o livre exercício da medicina*, février 1890. Le 21 février 1890 également, Teixeira Mendes publiait à titre personnel une brochure de sept pages, *A Política republicana e a atitude da colônia maranhense*. Originaire de la province de Maranhão, Teixeira Mendes avait participé à une réunion des *maranhenses* de Rio qui se proposaient d'adresser au gouvernement un message politique et entendaient organiser un *Club republicano maranhense* pour la défense des intérêts publics de leur État. Dans son opuscule, Teixeira Mendes résume son intervention orale., qui avait porté sur divers points, en particulier sur l'appréciation morale et sociale de l'armée. Teixeira Mendes réagissait contre « l'apothéose de la classe militaire » ; elle ne devait pas être considérée comme un élément distinct de la nation ; cf. APB. *10ème Circ. An.* (1890)-1892 (F), p. 34-37. Soulignant l'inutilité d'une Constituante, l'importance de la liberté spirituelle, la nature purement morale du lien fédératif – Teixeira Mendes allait jusqu'à soutenir le droit pour les États de se séparer de la fédération s'ils le désiraient – les remarques de Teixeira Mendes sont très signifiantes. Le 10 mars 1890 Lemos adressait au ministère de l'intérieur un texte sur le nouveau code des ordonnances municipales, *O Novo Código de posturas municipais* : il y protestait contre le statut des cimetières (interdiction de les situer à moins de 300 mètres des habitations les plus proches et d'y admettre les enfants), contre toute restriction à la liberté de la presse (interdiction de publier des journaux sous le titre de Judas), contre la répression des pratiques fétichistes (cartomancie, divination), contre toute limitation de la liberté professionnelle (monopole des constructions urbaines au profit des ingénieurs et architectes diplômés), contre toute réglementation du service domestique et la fixation des jours de repos obligatoires par des entreprises privées. Le 14 mars, le ministre de l'intérieur recevait une courte note sur *A Obrigatoriedade do ensino*, à propos d'un projet de réforme de l'instruction publique ; Lemos joignait à sa note une publication antérieure déjà signalée, *A Obrigatoriedade do ensino e o novo projeto de reforma da Instrução pública publica* (1886). Dans son feuillet, Lemos rappelait que l'enseignement obligatoire n'apportait aucune solution au problème de l'éducation du peuple. Cette « panacée à la mode » favorisait une ingérence du pouvoir civil dans un domaine où il n'avait aucune compétence. Le 20 mars, Lemos publiait un feuillet à l'adresse du ministre de l'Intérieur, *A Secularização dos cemitérios* : il lui rappelait que depuis la date de la Séparation rien n'avait été fait dans ce sens, et lui faisait parvenir sa brochure antérieure, *A Liberdade espiritual e a secularização dos cemitérios*, 1887. Vers la même époque, mais sans date, l'Apostolat publia sous la signature de Lemos, une brève note pour protester contre les poursuites de police à l'égard des cartomancienes et qui allaient être étendues, disait-on, aux spirites. Le même feuillet s'élevait contre l'emprisonnement d'un prêtre catholique qui, s'étant déclaré hostile à l'exclusion de l'enseignement religieux des écoles publiques, avait conseillé à ses fidèles de ne pas y envoyer leurs enfants. Le 26 mars, Lemos envoyait au citoyen-ministre de la Justice une lettre qu'il publiait sous le titre de *A Propósito da prisão de um padre falso* : il s'étonnait de ce que la police ait cru pouvoir arrêter un individu qui se disait prêtre et qui ne l'était pas. Le pouvoir temporel n'avait pas autorité pour juger si un individu était prêtre ou non. La police ne pouvait se mettre à la disposition des Églises pour sévir contre ceux qui, à leurs yeux, étaient dissidents, usurpateurs ou imposteurs. Le pouvoir temporel ne peut intervenir que s'il y a crime de droit commun. Le ministre répondit par une lettre pleine de considération où il faisait savoir au citoyen Lemos que l'individu en question avait été arrêté, non parce qu'il se prétendait prêtre, comme l'avaient dit les journaux, mais parce qu'il s'était rendu coupable de faux et d'escroquerie.

40. Teixeira Mendes, *A Politica positiva e o Regulamento das escolas do Exército*, Rio, 12 avril 1890 (2e éd. mai 1901), p. 63.

« L'appréciation » de l'Apostolat ne tarda pas. Elle était datée, symboliquement sans doute, du 12 avril. Il s'agit d'une forte brochure due à Teixeira Mendes où Benjamin Constant est jugé sévèrement. La justification doctrinale du verdict est développée avec beaucoup de sûreté, d'ampleur et de précision. Il s'agit de savoir si les réformes pédagogiques et éducatives [41] de Benjamin Constant restent fidèles à la lettre et à l'esprit d'Auguste Comte. En somme, l'Apostolat, par l'organe de Teixeira Mendes, poursuit l'offensive commencée avec une rare vigueur sous l'Empire avec la brochure de 1882 sur l'Université. Depuis la démission de Demétrio Ribeiro, que Benjamin Constant n'avait pas suffisamment soutenu au Gouvernement provisoire, les positivistes sentaient renaître leur amertume à l'égard du grand homme que les circonstances leur avaient imposé, sans qu'il correspondît exactement au vœu de leur cœur et de leur foi. Le Gouvernement provisoire paraissait de plus en plus oublieux des impératifs de la liberté spirituelle. L'orientation de Benjamin Constant risquait de donner le change sur la doctrine politique de l'Apostolat ; une mise au point s'imposait et devait être sans équivoque.

Le plan d'enseignement préconisé par Benjamin Constant, loin de constituer une innovation progressiste, se bornait à continuer le mouvement rétrograde et anarchique par lequel la dictature impériale s'était appliquée à transplanter, au Brésil, la pédantocratie européenne. Rien n'était plus contraire à une politique vraiment républicaine que cette tentative de revigorer le militarisme en l'associant à la science. La saine politique républicaine coïncide avec la politique positive. Il suffisait donc de montrer que la réforme adoptée par la dictature brésilienne était condamnée par les enseignements du Fondateur de la Religion de l'Humanité. La « démonstration » de Teixeira Mendes n'hésitait pas à remonter aux principes du positivisme. Avec beaucoup de précision et de fidélité, il commençait à rappeler le cadre général de la société dans l'état normal : cette organisation reposera sur une doctrine scientifique du monde, de la société et de l'homme ; l'enseignement en sera administré, en dehors de toute intervention gouvernementale, par un sacerdoce dont l'institution a été le principal souci de Comte. La distance qui nous sépare de cet ordre social est si grande qu'on pourrait le tenir pour une utopie. Comment la société occidentale pourra-t-elle passer de l'état actuel à l'état normal ? Ce passage n'est possible qu'en respectant l'axiome suivant : la Religion de l'Humanité doit triompher spontanément par la modification des moeurs et des opinions, sans que le gouvernement ait à intervenir, sinon pour garantir la pleine liberté spirituelle et industrielle par la suppression de tous les privilèges. À partir du moment où Comte eut terminé le dernier volume du *Système de politique positive* (1854),

41. La brochure de Teixeira Mendes ne traite que de la réforme du règlement des écoles de l'armée. En réalité, les réformes de Benjamin Constant qui intéressent l'enseignement constituent un ensemble organique décrété par étapes. Sur les réformes pédagogiques universitaires de Benjamin Constant, voir Primitivo Moacyr, *A Instrução e a República*. Sur les considérants préliminaires de l'ensemble du décret, cf. appendice, II.

la transition révolutionnaire devint une « transition organique ». Elle comprend le temps qui sépare la situation actuelle de l'époque normale. Cette période peut être plus ou moins longue suivant les éléments en présence, mais elle comporte une limite *minima* et *maxima*. Il est impossible de déterminer la limite *maxima*, mais la limite *minima* peut être évaluée par qui connaît la sociologie et la morale. Il est inadmissible que des hommes, qui n'ont ni le génie ni le caractère d'Auguste Comte, soutiennent que la société peut s'améliorer plus rapidement en suivant des méthodes de leur goût de préférence à celles préconisées par Auguste Comte. Ceux qui confessent le caractère sublime de la Religion de l'Humanité et qui suivent un autre chemin se mettent dans une situation indéfendable.

Par rapport à la première phase de la transition organique, où en est le Brésil ? Le régime parlementaire est tombé en discrédit, mais il n'a pas été complètement éliminé. Sur le plan de la liberté spirituelle, où en est le bilan ?

1) La liberté de réunion, d'association et de discussion est acquise. Il manque seulement une loi qui interdise l'anonymat et qui autorise l'affichage d'imprimés ou de manuscrits.

2) La suppression du budget et des privilèges théologiques est également acquise. Il manque encore une loi qui assure la sécularisation des cimetières et mette fin aux monopoles funéraires.

3) Ce qui fait surtout défaut, c'est une loi qui supprime l'enseignement secondaire et l'enseignement supérieur soutenus par l'État, et qui abolisse les privilèges professionnels inhérents aux diplômes « pédantocratiques ».

Il ne suffit donc pas d'avoir adopté la devise *Ordre et Progrès* pour que soient mises en pratique les prescriptions essentielles du Maître.

Si l'on envisage l'ensemble de la transition organique, on voit à quel point le nouveau règlement des écoles de l'armée constitue une grave infraction aux principes de la politique positive.

1) Comte avait prescrit la suppression des écoles militaires, comme celle de toutes les écoles professionnelles, dès la première phase de la transition organique.

2) La réforme de Benjamin Constant ajourne *sine die* la transformation de l'armée en gendarmerie, préconisée par Auguste Comte.

3) La nouvelle réglementation des écoles militaires n'est qu'une parodie de « l'École positive » qui, d'ailleurs, ne doit être instituée que pendant la seconde phase de la transition. Or la première phase est loin d'être entièrement terminée pour le Brésil.

4) La réforme de Benjamin Constant a la prétention d'organiser un enseignement de la sociologie et de la morale, c'est-à-dire de la Religion de l'Humanité. Et cependant, la foi positiviste n'a pas encore eu le temps d'affirmer sa supériorité par une libre concurrence avec les autres doctrines. Comte a pourtant clairement dit qu'il ne saurait être question de faire prévaloir la religion positive sans attendre la conversion du milieu correspondant.

5) Benjamin Constant prévoit un enseignement encyclopédique, sans disposer de professeurs qui aient fait la preuve de leur capacité d'exposition de la hiérarchie théorique.

6) Par la nouvelle réforme, la dictature s'arroge une compétence qui la dépasse en se réservant le choix des professeurs jugés capables d'enseigner la sociologie et la morale.

Ces considérations générales suffisent à condamner irrévocablement le nouveau règlement des écoles de l'armée. Si l'on considère les dispositions particulières de la réforme, il y a plus à dire :

1) La nouvelle réglementation institue des « écoles de régiments » destinées à assurer aux soldats une instruction élémentaire. Le programme comporte « des rudiments de morale ». C'est absurde ! car l'évolution historique, par elle-même, détermine chez chaque peuple l'avènement des mœurs indispensables à l'existence quotidienne.

2) La réforme prévoit trois écoles militaires, l'une dans la Capitale fédérale, l'autre dans l'État de Rio Grande do Sul, la dernière au Ceará. Les deux premières seulement ont les honneurs d'un « Cours général » et d'un « Cours des trois armes ». L'école militaire du Ceará devra se contenter d'un « Cours préparatoire ».

3) Enfin, la réforme annonce une École supérieure de Guerre. On pourrait tout d'abord s'étonner de ce que le Ministre de la guerre, après avoir affirmé en plus d'une occasion que l'armée est appelée à disparaître, semble consacrer tous ses soins à en assurer le maintien. Il pouvait songer, dès à présent, à la transformer en simple gendarmerie.

Aucune guerre n'est imminente en Amérique : une simple force policière suffirait à maintenir l'ordre matériel interne et à constituer le noyau qui pourrait servir de cadre à une armée patriotique, en cas de conflit imprévu. Si l'armée est maintenue, la dictature républicaine doit la préparer uniquement à sa fonction qui est de garantir l'ordre. Le patriotisme suffit pour cette tâche, à la condition d'y ajouter la discipline et les connaissances indispensables à l'attaque et à la défense. Il ne s'acquiert pas par un accroissement du niveau d'instruction. Le maniement des armes n'exige que des connaissances rudimentaires ; inutile de faire intervenir des considérations scientifico-métaphysiques. En réalité, le plan d'instruction militaire n'est qu'un prétexte pour organiser une nouvelle classe de pédantocrates et transformer les officiers de l'armée en dirigeants de la société civile.

Le programme des nouvelles écoles comporte un enseignement qui embrasse les sept sciences positives. Il n'y manque que la philosophie première. À cette base théorique s'ajoutent des connaissances pratiques d'agronomie. Après une initiation scientifique complète, les élèves des écoles militaires doivent acquérir des notions de droit, d'économie politique. Puis, ils abordent la tactique, la stratégie, l'histoire militaire, spécialement brésilienne. Ne vaudrait-il pas mieux étudier tout simplement l'art des fortifications ou la balistique ?

Le nouveau règlement sanctionne les études par un titre de « bachelier-ès-sciences ». Voilà bien l'aveu de la tentative pédantocratique. Il s'agit, en somme, de faire de la carrière militaire un tremplin commode pour les ambitions politiques et administratives. Les révolutionnaires du 15 novembre avaient vraiment mieux à faire que de créer des écoles militaires. On dirait que l'ambition suprême des militaires est de substituer à la domination des « bacheliers en redingote » (*bachareis em casaca*) celle des « bacheliers en uniforme ». Ce n'est pas là pratiquer avec sincérité le régime républicain. L'École supérieure de Guerre a pour seul but d'assurer une licence d'ingénieur aux « bacheliers en uniforme » de l'École militaire : elle ne serait qu'un « alambic de quintessence pédantocratique »[42].

En quoi consiste le programme des écoles militaires ? À vrai dire, elles n'ont pas de programme proprement dit, mais le décret qui les institue prévoit un catalogue de vagues titres proposés à l'étude des élèves. Ces indications sommaires suffisent pour faire sentir à quel point nous sommes loin du véritable esprit philosophique qui doit dominer tout plan d'enseignement. L'étude de l'astronomie, de la physique, de la chimie, de la biologie, de la sociologie et de la morale mentionnée dans le décret constitue un véritable mystère. Personne ne sait de quoi il s'agit. Est-il question de sciences positives ou de théories métaphysiques et théologiques ? Un gouvernement républicain devrait parler avec franchise à l'opinion publique, sans avoir peur de préciser sa pensée. Il est pourtant indispensable que le public sache de quoi il s'agit, car la valeur logique, dogmatique et morale d'un tel enseignement dépend de la façon dont il est compris. L'étude d'une science fournit à l'homme un certain nombre de connaissances spéciales qui lui permettent d'effectuer des opérations techniques, mais surtout elle modifie son cerveau d'une certaine manière. On peut calculer une éclipse avec n'importe quelle astronomie, qu'elle soit enseignée dans une université catholique ou dans une école positive. Mais l'étude de l'astronomie permet d'observer l'appareil cérébral en activité. Cette observation nous révèle des lois logiques, mettant déjà en lumière le rôle du sentiment, du caractère et de l'intelligence dans l'élaboration des idées, signe manifeste de l'influence de l'état social sur le travail mental. De plus, cette étude détermine, sur les organes qui la rendent possible, certaines modifications intimes. L'intérêt d'une science réside plus dans sa méthode que dans son objet. La pratique d'une méthode exerce sur le sentiment, le caractère et l'intelligence une action vivifiante ou néfaste. Un enseignement « intégral » ne consiste pas à cataloguer les noms des sept sciences positives. Il faut des programmes précis et surtout des professeurs capables de les enseigner. Sans professeurs compétents, il est inutile de proposer une réforme radicale. Auguste Comte avait prévu ces difficultés et avait conseillé d'ajourner toute réforme jusqu'au moment où la propagation du positivisme aurait permis de disposer

42. Teixeira Mendes, *A Politica e o Regulamento das escolas do Exército*, p. 52.

d'un corps enseignant vraiment compétent. Que dire de la sociologie et de la morale ? Ici, plus que partout ailleurs, il faut savoir de quoi il s'agit. S'il est question des sciences dont parle Comte, qu'on y prenne bien garde ! Entretenir aux frais de l'État des professeurs chargés d'enseigner la Religion de l'Humanité, alors que cette religion n'a pas encore acquis l'ascendant nécessaire pour justifier une telle sollicitude de la part de la dictature, c'est agir autocratiquement. S'il ne s'agit pas de la sociologie et de la morale telle que l'entend Comte, c'est encore agir autocratiquement que d'entretenir des professeurs chargés d'enseigner des doctrines métaphysiques. Et qui choisira les professeurs de sociologie et de morale ? Le Ministre de la guerre va-t-il assumer cette responsabilité qu'Auguste Comte réservait au Souverain Pontife de l'Humanité ? Comte étant mort sans laisser de successeur, l'École positive ne peut s'organiser avant que son successeur ait spontanément surgi. Jusqu'alors le gouvernement ne peut instituer aucun enseignement supérieur. Seul un chef théorique, d'une compétence morale et intellectuelle indiscutée, peut diriger les écoles encyclopédiques prévues par Comte pour la seconde phase de la transition.

Le nouveau règlement des écoles de l'armée ne fait que prolonger le système par lequel la bourgeoisie s'efforce d'éterniser sa domination. La révolution du 15 novembre n'aurait-elle consisté qu'en un simple transfert de l'ascendant politique des bacheliers et des docteurs en civil au profit des lettrés militaires ? C'est là sans doute le mobile secret d'institutions académiques qui prennent pour prétexte de leur existence l'instruction guerrière dans un siècle et sur un continent où la guerre est méprisée. Sans doute, le Ministre de la guerre n'a pas voulu cela. Par son programme, il espérait, au contraire, dans la classe militaire, substituer à la flamme belliqueuse l'ardeur pacifico-industrielle. Le seul moyen de liquider le militarisme avait pourtant été indiqué par « l'incomparable Pontife » : c'était de transformer l'armée en force de police. On ne saurait développer les choses de la guerre sans exposer la société à la régression et à l'anarchie. Maintenir la classe militaire dans son état actuel, c'est imposer une charge intolérable à la nation qui gémit déjà sous le poids de tous les diplômés et les privilégiés. Les professions industrielles et prolétariennes méprisées par les classes dirigeantes, continueront d'être un objet de répulsion parce qu'elles n'offrent d'autres perspectives que la misère et la prostitution.

On aperçoit les conséquences de l'erreur du Ministre de la guerre ; il serait plus juste de parler de son crime de lèse-patriotisme. Et dire que cet illustre citoyen conserve dans ses dossiers un projet dont la réalisation aurait été d'un si grand bénéfice pour l'Humanité. Ce projet, relatif à « l'incorporation du prolétariat »[43] aurait rendu aux professions industrielles la dignité à laquelle elles ont droit. Combinée avec la suppression du budget métaphysique et scientifique, cette mesure d'ensemble aurait offert à la bourgeoisie les meilleures

43. Projet remis à Benjamin Constant le 25 décembre 1889 (voir plus haut).

conditions à sa propre disparition. Sa tête aurait fusionné spontanément avec le patriciat industriel, tandis que son corps se serait confondu avec le prolétariat. Benjamin Constant n'a pu se dégager de l'esprit métaphysique de la période impériale ; il n'a pu éliminer radicalement de la politique brésilienne « la putréfaction parlementaire ». Par son incompréhension, il est devenu « une réplique aggravée de l'empereur, exclusivement appliqué à organiser la pédantocratie brésilienne ». Puisse-t-il méditer sa funeste erreur et la corriger au plus tôt ! « Il n'y a d'irrévocable que la mort » disait Clotilde de Vaux.

L'opuscule de Teixeira Mendes sur la réforme des écoles de l'armée est remarquable à plus d'un titre. Il témoigne d'une connaissance très sûre des conceptions de Comte sur l'état normal et la transition organique. Teixeira Mendes a très bien vu l'importance du problème de l'éducation dans l'ensemble du système comtien. Les critiques opposées à la réforme de Benjamin Constant sont entièrement fondées si l'on se place dans la perspective de l'orthodoxie positiviste. En interprétant l'intellectualisation des écoles militaires comme une tentative pour favoriser un glissement du pouvoir social de la classe des « bacheliers en civil » à celle des « bacheliers en uniforme », Teixeira Mendes s'est montré perspicace. Il est hors de doute que le problème de « l'incorporation du prolétariat » était singulièrement plus important et plus engagé dans l'avenir.

La dureté de Teixeira Mendes contraste avec la généreuse humanité de Benjamin Constant. Quand il s'agit, en novembre 1890, d'obtenir une salle à l'École polytechnique pour les conférences de Teixeira Mendes sur le projet de Constitution, les délégués de l'Apostolat trouvèrent auprès de Benjamin Constant l'accueil le plus courtois et même le plus confiant : sa noblesse et sa générosité sont hors de doute. Mais sur le plan de la vigueur mentale et de la perspicacité comme sur celui de la connaissance du positivisme, Teixeira Mendes est d'une autre classe. Il a compris, avec Comte, que si l'homme fait la science, la science de son côté fait l'homme et, qu'à ce titre, les méthodes ont une signification subjective de première importance que ne doit jamais perdre de vue tout processus didactique.

*

Il nous reste à préciser dans quelle mesure les suggestions constitutionnelles de l'Apostolat réussirent à s'imposer au cours des débats de la Constituante et à subsister dans la Constitution de 1891. Le problème paraît simple et pouvoir être résolu par une simple confrontation. Mais il faut prendre garde aux mirages des apparences. Les infiltrations idéologiques suivent des voies plus complexes que les contaminations formelles. Une table des présences et des absences ne suffit pas à départager les zones d'alluvions idéologiques. Une « influence » attestée par l'adoption littérale d'une suggestion peut se résoudre en une fausse « présence », si elle s'est bornée à combler un vide et à prévenir une exigence

antérieure, d'origine lointaine ; et, réciproquement, une « absence » ne signifie pas un échec, si elle s'explique par l'opposition d'intérêts particuliers qui, en dépit de leur victoire, ne suppriment pas un problème bien posé.

Au risque d'anticiper, il est nécessaire de donner un exemple : les positivistes, pour des raisons doctrinales bien connues, étaient « fédéralistes ». Bien que vivement combattue, cette tendance l'a emporté sur certains points de la Constitution. Mais le fédéralisme répondait à une aspiration très ancienne, bien antérieure au positivisme et, partant, tout à fait indépendante de la propagande de l'Apostolat ; les dispositions constitutionnelles qui pourraient être portées au crédit de la « présence » ne doivent pas, pour autant, être comptées au bénéfice de « l'influence » positiviste. Par ailleurs, les positivistes ont protesté avec la véhémence que l'on sait contre la « naturalisation tacite », véritable insulte au sentiment de la Patrie. Ils n'ont pas été les seuls à réagir de cette manière. Finalement, leur amendement a été repoussé parce que les États qui avaient le plus souffert de l'abolition de l'esclavage, comme l'État de São Paulo, avaient besoin d'une loi de naturalisation propre à fixer, le plus rapidement possible, les travailleurs étrangers. Le problème n'avait pas moins été posé par les positivistes et l'opinion publique restait frappée par leur argumentation. Toute la législation postérieure s'est attachée à atténuer l'effet de la disposition constitutionnelle et, jusqu'à nos jours, le problème de l'immigration est pensé en corrélation avec celui de l'assimilation, ce qui correspond très exactement à la thèse positiviste. « L'absence », dans ce cas, ne peut être portée au passif du bilan « d'influence ». Ces observations ont pour but de prévenir les illusions d'un simplisme provisoire. Les présences ou les absences, révélées par les confrontations des textes, sont plus souvent des questions que des réponses.

Après que le Congrès national se fut installé comme Constituante et eut confirmé dans leur poste les membres du Gouvernement provisoire, une commission de 21 députés et sénateurs fut élue, le 22 novembre 1890, pour examiner le projet de Constitution et émettre un avis justifié. L'État de Rio Grande do Sul était représenté à la Commission des 21 par Júlio de Castilhos. L'action de ce chef républicain fut considérable au sein de la Commission, comme au cours des débats de la Constituante. De tendance nettement et ouvertement positiviste, il représente une forme de « comtisme » brésilien sensiblement différente de celles qu'illustrèrent Lemos et Teixeira Mendes d'une part, et Benjamin Constant d'autre part. Tandis que Lemos et Teixeira Mendes incarnent le positivisme moral et religieux et que Benjamin Constant peut être considéré comme le type du positiviste humanitariste et militaire – sans le moindre militarisme, – Júlio de Castilhos symbolise la convergence spontanée du « caudilhisme » riograndense avec l'autoritarisme libertaire de la dictature républicaine positiviste. Le « castilhanisme » est aussi peu rigoureux sur le plan de la doctrine que dynamique sur celui de l'action. Bien qu'il diffère profondément à cet égard de l'orthodoxie apostolique, il est curieux que Lemos et Teixeira Mendes, dont on connaît l'intransigeance doctrinale à l'égard d'hétérodoxes comme L. Pereira Barreto ou Benjamin Constant, aient fait preuve à l'endroit

du positivisme politique riograndense d'une tolérance, d'ailleurs très discrète. La part du « castilhanisme » dans l'imprégnation positiviste brésilienne est considérable ; sa persistance est tenace. Le positivisme riograndense mériterait à lui seul une étude. C'est peut-être lui qui reste le plus actuel. En mentionnant la présence de Júlio de Castilhos à la Commission des 21, nous devions souligner l'intérêt de sa personnalité [44].

Les travaux de la Constituante furent suspendus du 22 novembre au 10 décembre pour attendre le rapport de la Commission des 21. Les débats furent très rapides puisque la Constitution put être promulguée le 24 février 1891. Désireux d'aboutir – la chaleur tropicale sévissait – les constituants firent porter leur examen sur les points principaux du projet : l'organisation fédérative, la distribution des revenus de l'État, l'unité juridique, l'élection et les pouvoirs présidentiels, la liberté religieuse, l'organisation des États.

Les appréciations les plus contradictoires et aussi les plus gratuites s'affrontent sur l'action positiviste au cours des débats de la Constituante. L'Apostolat se plaît à souligner les « victoires » positivistes [45]. Les commentateurs hostiles au positivisme soutiennent alternativement, et parfois concurremment, que la Constituante était infectée de positivistes dont l'influence fut néfaste et qu'ils n'eurent aucune part dans la première constitution républicaine. Il n'y a guère

44. Júlio Prates de Castilhos est né le 29 juin 1860, à la *Fazenda da Reserva* dans le municipe de Vila Rica de l'État de Rio Grande do Sul. Après des études secondaires à Porto-Alegre, il s'inscrivit en 1877 à l'Académie de droit de São Paulo. Il prit immédiatement une part active à la propagande républicaine et fit profession de positivisme. On en trouve déjà des traces dans un article du journal *Republica*, organe du Club républicain académique de São Paulo, sur « A Revolução e a República », reproduit dans le journal *A Província de São Paulo* du 17 septembre 1880 ; et voir une très intéressante critique de cet article dans le livre de Antônio Luis dos Santos Werneck, *O positivismo republicano na Academia*, p. 122-142. Bachelier en droit en 1880, J. de Castilhos rentre dans sa province natale et s'installe à Porto Alegre comme avocat. Il prépare la réunion d'une convention républicaine riograndense (1882). En 1883 se réunissait le premier congrès républicain du Rio Grande do Sul et le 1er janvier 1884 paraissait le journal républicain *A Federação*. En mai 1884, J. de Castilhos prend la direction du journal et ouvre une campagne abolitionniste républicaine qu'il mènera jusqu'en 1888 et 1889. Il s'oppose au libéral Carlos von Koseritz, un Brésilien d'origine allemande, auquel on a voulu attribuer la priorité du « germanisme » brésilien, généralement associée à Tobias Barreto – cf. Cruz Costa, *O Desenvolvimento*..., p. 297, note 594. Le 15 novembre 1889, J. de Castilhos est nommé gouverneur de l'État du Rio Grande do Sul par le Gouvernement provisoire, mais refuse et cède la place au vicomte de Pelotas. Il accepte le secrétariat du gouvernement. Après avoir rompu avec le gouverneur sur la question de l'épuration administrative, il reprend sa liberté en entraînant la démission du gouverneur. Il est élu le 15 septembre 1890 à la Constituante. Au cours de la campagne pour les élections à la Constituante, le parti républicain riograndense se divise. Après les élections, des membres importants du parti républicain se groupèrent autour d'un dissident, Barros Cassal, dont le positiviste du gouvernement provisoire Demétrio Ribeiro. Júlio de Castilhos, dont l'autorité politique était estimée trop personnelle par ses ennemis, se trouva à la tête d'un groupe républicain riograndese homogène et discipliné. La scission républicaine du Rio Grande est importante parce qu'elle oppose deux positivistes, Demétrio Ribeiro et Júlio de Castilhos, en faisant passer le plus orthodoxe dans le clan des républicains qui ne répugnaient pas aux alliances libérales et ex-monarchiques. Ce fut Júlio de Castilhos, le positiviste essentiellement pratique qui, comme républicain fédéraliste et radical, exerça l'action la plus « comtiste ». L'Apostolat de Rio était surtout lié avec Demétrio Ribeiro. En fait, c'est Júlio de Castilhos qui fit le plus pour les thèses positivistes à la Constituante. Cf. Othelo Rosa, *Júlio de Castilhos, perfil biográfico e escritos políticos*, Porto Alegre, éd. Globo, 1930, in 8°, p. 518 ; J. C. de Oliveira Torres, *O positivismo no Brasil*, p. 188-194. Cf. l'appréciation de Lemos sur Júlio de Castilhos dans APB. *13ème Circ*. *An*. (1913)-1914 (P), p. 32-35.

45. APB. *10ème Circ*. (1890)-1892 (F), p. 17-18 et *Ainda a verdade*..., p. 69-78 et p. 80.

que les catholiques brésiliens pour s'accorder à reconnaître qu'ils doivent le maintien des jésuites à l'appoint des voix « positivistes »[46]. Encore faut-il s'entendre sur les « voix positivistes » : il n'y eut jamais de « parti positiviste » à la Constituante, mais le groupe des républicains du Rio Grande do Sul a souvent adopté – mais non pas constamment – les thèses positivistes très clairement résumées dans la *Representação enviada ao Congresso nacional*... Grâce à ce document et à ses interprètes, l'Apostolat a toujours été présent aux délibérations de la Constituante.

L'organisation fédérative a été la grande question de la Constituante républicaine. Et directement lié aux prérogatives du pouvoir central ou Union, le problème fédératif touchait au thème de la liberté. Or on sait combien les positivistes lui étaient attachés, au moins sous la forme du principe de la « liberté spirituelle ». Ils étaient donc « transitoirement » favorables à un fédéralisme où ils voyaient un prélude à la constitution des petites « matries », annoncées par Auguste Comte. De leur côté, les républicains et tout spécialement ceux du Rio Grande do Sul, étaient ardemment fédéralistes, d'abord par réflexe anti-monarchique, ensuite par régionalisme provincial. La « liberté spirituelle » ne les intéressait que dans la mesure où elle pouvait opposer une barrière morale aux prétentions de l'Union. Quant au parlementarisme, il se trouvait plutôt associé au souvenir de Pedro II qu'aux perspectives d'un nouveau régime. Les positivistes, on le sait, en avaient une horreur sacrée. Entre la Constituante et les tendances morales et politiques de l'esprit positiviste, on voit facilement s'esquisser quelques affinités qui devaient favoriser les emprunts idéologiques et les alliances, au moins verbales. Il va de soi que sur cette palette originale et généreuse, la correspondance des tons est fortement altérée par l'intensité de leur valeur. Malgré tout, les circonstances étaient si favorables que la résultante « comtiste » aurait dû être plus prononcée sans l'opposition acharnée et, il faut bien le dire, décisive des libéraux conservateurs. Juristes par leurs origines – Ruy Barbosa en est le type – ils se pressèrent de toutes leurs forces contre les « militaires » et les « ingénieurs ». Ils avaient bien fait la république, mais il convenait qu'elle fût installée par d'autres. Devant ce barrage des juristes et des lettrés, Júlio de Castilhos constitue une exception. Sa qualité de *gaúcho* supplée largement aux préjugés « académiques » qui auraient pu le marquer. Les grandes lignes d'un bilan apparaissent suffisamment sans qu'il soit nécessaire d'entrer dans le détail des débats[47] pour caractériser les positions positivistes. Il ne serait d'ailleurs pas facile, et sans doute assez vain, d'établir un relevé des nombreuses interventions des porte-paroles « positivistes » sans

46. J. C. de Oliveira Torres, *O Positivismo no Brasil*, p. 117-118.

47. Les débats du Congrès ne portèrent jamais sur des points de doctrine positiviste. Les amendements proposés par l'Apostolat furent utilisés par les deux fractions du parti républicain riograndese. Ils ne furent pas l'objet de discussions spéciales. L'inventaire des interférences positivistes au Congrès ne peut être dressé avec rigueur. Les amendements de l'Apostolat ont agi indirectement et de manière diffuse, même dans les interventions du parti républicain riograndese qui pouvait paraître le plus qualifié pour s'en réclamer ou leur donner corps.

mandat et des ripostes de libéraux qui édifiaient la république en rêvant de l'empire.

La question de la fédération prit une forme concrète à propos de la discrimination des revenus de l'État : quels étaient les impôts qui revenaient aux États et ceux dont l'Union gardait le bénéfice ? Dès la Commission des 21, cette question avait été vivement débattue. Júlio de Castilhos, en expliquant son vote personnel *(voto em separado)* avait défendu un plan de discrimination distinct de celui du projet et de celui de la commission. Le plan castilhiste tendait à maintenir au bénéfice de l'Union les impôts que lui assignait le projet, tout en laissant aux États tous les autres impôts sans discrimination. En compensation, l'Union pourrait, en cas de calamités publiques, prélever sur les revenus des États, ceux-ci se réservant le droit de surtaxer les importations pour le Trésor fédéral. À la Commission des 21, le système de Júlio de Castilhos ne fut repoussé qu'à une voix de majorité [48]. Le 15 décembre 1890, Júlio de Castilhos, dans un important discours devant le Congrès, affirmait son fédéralisme.

> « Nous sommes réunis ici pour instituer la République fédérative. Ceux qui, comme nous, pendant de longues années, avons combattu pour la République, nous ne la voulons pas unitaire, mais bien fédérative, essentiellement fédérative […]. Nous réclamons la République fédérative, comme condition efficace de garantir l'homogénéité politique au milieu de la variété des intérêts économiques, des circonstances et des coutumes des populations »[49].

À la session du 13 décembre, Demétrio Ribeiro avait déposé à la tribune du Congrès la *Representação* de l'Apostolat positiviste. Une « digne autonomie locale » y était préconisée tant qu'il ne serait pas possible de transformer le lien politique en union religieuse où chaque État de la fédération brésilienne jouirait d'une complète indépendance politique. Le 16, Ruy Barbosa jetait un cri d'alarme contre « l'extrémiste fédéraliste » qui voulait réduire le Brésil à un agglomérat de « républiquettes »[50].

La définition de la citoyenneté brésilienne et les conditions de naturalisation ont été l'objet de vives discussions. Lemos et Teixeira Mendes l'avaient prévu en joignant à leur *Representação…* une réédition de leur étude sur la « grande naturalisation ». Malgré l'appui de constituants étrangers à toute obédience positiviste, la pression des républicains paulistes l'emporta et la naturalisation tacite fut maintenue.

48. Les différents projets de discrimination des revenus de l'État fédératif sont résumés par A. de Roure dans *A Constituinte republicana*, t. I, p. 172-175. Il n'y en a pas moins de 17, parmi lesquels figure le système de l'Apostolat positiviste, distinct de celui de Julio de Castilhos. Le projet de Demétrio Ribeiro est un compromis entre celui de Julio de Castilhos et celui de l'Apostolat. Sur la comparaison des projets de discrimination avant les débats du Congrès, voir *ibid*., t. I, tableau, p. 108. Ils se réduisaient à quatre : le projet du Gouvernement provisoire, les amendements de la Commission des 21, ceux de Julio de Castilhos et ceux de l'Apostolat.

49. Othelo Rosa, *Júlio de Castilhos, perfil biográfico e escritos políticos*, p. 118.

50. A. de Roure, *A Constituinte republicana*, t. I, p. 75-78.

Au cours des débats sur la liberté religieuse, Demétrio Ribeiro, le 7 janvier 1890, premier anniversaire de la loi de séparation, proposa une motion où il reprenait les considérants du projet qu'il avait préparé au Gouvernement provisoire et que Ruy Barbosa avait réussi à devancer [51].

Sur les lois de main-morte, qui continuaient à contrôler au profit de l'État le régime de la propriété ecclésiastique, sur l'expulsion des Jésuites et l'interdiction d'introduire de nouveaux couvents, les députés connus pour leurs attaches positivistes, comme Demétrio Ribeiro et Barbosa Lima, eurent l'occasion de faire la preuve de leur sincérité et de leur désintéressement. Ils prirent résolument parti en faveur des catholiques, ce qui leur valut le témoignage public d'un collègue qui tint à dire toute sa gratitude « aux illustres sectateurs (*sectários*) des écoles positivistes et comtistes de la Constituante pour l'appui loyal, sincère et valeureux qu'ils apportèrent aux défenseurs des droits des catholiques »[52].

Dans la législation du mariage civil, à propos de la précédence obligatoire de l'acte civil par rapport à l'acte religieux [53], sur la liberté de tester et d'adopter [54], sur l'interdiction de l'anonymat dans la presse [55], les interventions des positivistes sont aisément identifiables.

La discussion qui s'ouvrit autour de la liberté de profession mérite une mention spéciale : elle touche à une question chère à l'Apostolat [56] car étroitement liée, par le privilège du diplôme, à la distinction du temporel et du spirituel. Si l'État garantit des privilèges aux diplômés qu'il consacre, que deviennent la liberté professionnelle et l'indépendance du spirituel ? Le libre exercice des professions ne figurait pas dans le projet du Gouvernement provisoire. C'est la Commission des 21 qui l'introduisit. Júlio de Castilhos avait proposé une rédaction qui garantissait le « droit d'existence pour toutes les professions ». En parlant de « droit d'existence » au lieu de « droit d'exercice », son amendement semblait tendre à des fins différentes. La thèse habituellement soutenue par son parti, directement inspirée de Comte, préconisait la dispense de diplôme pour l'exercice de quelque profession que ce soit [57]. La Commission des

51. *Ibid*., t. II, p. 463-464.

52. *Ibid*., p. 480-481.

53. *Ibid*., p. 497-520.

54. *Ibid*., p. 523-525. À la Commission des 21, Julio de Castilhos avait tenté d'inclure dans le projet la liberté de tester et d'adopter : elle figurait dans le « système riograndense » et était également demandée par l'Apostolat, cf. *Representação*…

55. A. de Roure, *A Constituinte republicana*, t. II, p. 538, 545, 549, 550, 551, 552. L'interdiction de l'anonymat, qui subsiste dans la Constitution, est une suggestion positiviste.

56. *Ibid*., t. II, p. 618-629.

57. On trouve cette doctrine dès le Congrès républicain riograndense de mai 1884. Les Bases d'un programme des candidats républicains, élaborées par Julio de Castilhos et rédigées par une commission où figurait Demétrio Ribeiro, prévoient « la suppression des privilèges soit civils, soit politiques consentis à la classe diplômée » ; cf. Othelo Rosa, *Julio de Castilhos*, perfil…, p. 74. Le tableau des amendements « gauchos » dans *le Manifeste de 1891*, sorte de compte-rendu de mandat après la Constituante, porte « la liberté de quelque profession que ce soit, d'ordre moral, intellectuelle ou industrielle » ; *Ibid*., p. 117.

21 avait déclaré libre « l'exercice des professions ». Abstraction faite des principes positivistes, le « libre exercice » ne supposait nullement la suppression des « privilèges académiques ». L'Apostolat avait adopté une position sans équivoque : il refusait d'admettre tout privilège philosophique, scientifique, artistique, clinique ou technique et entendait que les charges publiques de niveau inférieur et moyen fussent pourvues par voie de concours. En somme, l'Apostolat ne demandait pas « le droit d'existence pour toute profession » comme le voulait Júlio de Castilhos, ni « l'exercice de la profession » comme le proposait la Commission : il voulait seulement que cet exercice fût « libre », c'est-à-dire indépendant de tout diplôme, mais non de tout concours. Cette disposition ne valait que pour les médecins « publics », restant bien entendu que les médecins privés pourraient, sans le moindre diplôme ni concours, traiter les malades disposés à leur faire confiance. Bien qu'elle n'ait pas été adoptée par la Constituante, la thèse positiviste n'a cessé de peser sur ses délibérations. Barbosa Lima, député du Ceará n'hésita pas à proposer le « libre exercice de toutes les professions, indépendamment de quelque titre que ce soit, scolaire ou académique »[58]. Demétrio Ribeiro proposa une rédaction plus explicite : « indépendamment des titres ou diplômes de quelque nature que ce soit, cessent dès à présent tous les privilèges qui s'y rattachent ou qui en découlent »[59]. La Constituante maintint la liberté d'exercice professionnel, sans y ajouter l'abolition des diplômes. La guerre des diplômes se poursuivit âprement en seconde lecture avec l'appui de Demétrio Ribeiro et d'Aníbal Falcão. La « liberté professionnelle » telle que l'entendaient les positivistes fut à nouveau rejetée en seconde discussion, malgré l'appui de députés *mineiros* [60].

À la question de la liberté professionnelle se rattache celle de la mendicité. On sait l'intérêt qu'y portait l'Apostolat. Barbosa Lima présenta un amendement interdisant toute législation contre la mendicité et toute « organisation » de la location des services ainsi que de la réglementation des jours et des heures de repos. Le même amendement s'opposait à toute législation tendant à

58. A. de Roure, *A Constituinte republicana*, t. II, p. 622.

59. *Ibid*., t. II, p. 623.

60. Même après que la Constitution eut été promulguée, les principaux combattants de l'offensive contre les diplômes tentèrent d'obtenir du Congrès, sous la forme d'une loi interprétative, une disposition constitutionnelle abolissant tout privilège académique, cf. *Ibid*., t. II, p. 626. La Commission – dite de la Constitution, de législation et de justice – réagit sans équivoque le 28 août 1891 en confirmant que la liberté professionnelle n'impliquait nullement la suppression des diplômes ; cf. *Ibid*., t. II, p. 627-628. Sur les étonnantes survivances de la querelle des diplômes, cf. *Ibid*., t. II, p. 638-639. La réforme de l'enseignement dite *Rivadávia*, en 1910, supprimait les diplômes et les titres universitaires, comme privilèges scolaires. Elle fut critiquée au Congrès par Félix Pacheco ; cf. Primitivo Moacyr, *A Instrução e a República*, t. II, p. 56-57. En 1902, Barbosa Lima était revenu sur la liberté professionnelle en demandant au Congrès si la médecine était « illégalement » exercée là où il n'y avait pas de médecins diplômés. En 1905, le député Moreira da Silva demandait que soient habilités professionnellement ceux qui avaient exercé la médecine, la pharmacie ou toute autre activité spécialisée pendant une période double de ce qui était exigé pour les études respectives. Le texte de la Constitution de 1891 relatif à la liberté professionnelle est conforme à celui des *Bases*, titre XI, 19, qui ne mentionnait pas la suppression des diplômes parce qu'aux yeux des positivistes, il l'impliquait ; cf. *Ainda a verdade*..., p. 82, note 6.

réprimer les infractions purement morales, comme le jeu, la prostitution ou l'ivresse. Aucune de ces initiatives, nettement inspirées, ne réussit à s'imposer à la Constituante.

Ces quelques exemples ne suffisent pas à donner une idée complète de ce qu'on pourrait appeler la présence positiviste à la Constituante. Maintes suggestions d'inspiration positiviste ont été proposées sans référence explicite à l'Apostolat ou à la doctrine. Beaucoup furent repoussées. Il est suffisamment curieux qu'elles aient été discutées avec un intérêt souvent passionné. Un inventaire des traces positives dans la Constitution de 1891 met en lumière un contraste manifeste entre l'abondance des débats autour de thèses inspirées par l'Apostolat et la médiocrité du résultat final. La Constituante a passé pour une assemblée dominée par les positivistes alors qu'il faut examiner la Constitution avec quelque attention pour identifier les résidus positivistes.

Agenor de Roure, en concluant la note préliminaire de son important travail sur la *Constituante républicaine* écrit :

> « Quand on veut condamner la Constitution du 24 février, on a coutume d'alléguer qu'elle est *positiviste*. Rien n'est moins vrai. L'Apostolat n'a aucune responsabilité dans la formation constitutionnelle de la République brésilienne. Ses idées et ses doctrines ne prévalurent pas […]. Le groupe qui a défendu les idées de la *Représentation* de l'*Apostolat* fut minime et n'a exercé aucune ou presque aucune influence sur les décisions prises »[61].

Ce jugement dépasse l'intention de son auteur. Il se proposait de mettre au point une appréciation tendancieuse et en vient à contester que l'Apostolat ait pris la moindre part dans la formation constitutionnelle de la République brésilienne. Il suffit de feuilleter ses deux gros volumes pour trouver, sinon à chaque page, du moins maintes fois au cours d'un même chapitre, des références aux thèses de l'Apostolat positiviste. Le tableau sur lequel A. de Roure ferme sa note liminaire montre suffisamment que l'influence positiviste sur la Constitution est loin d'être négligeable. Parmi les amendements proposés par l'Apostolat, Agenor de Roure en relève 16 qui furent rejetés et 8 qui furent acceptés. Il estime que les premiers sont plus essentiels au positivisme que les seconds.

Au passif de l'Apostolat figurent les amendements suivants qui ont été rejetés par la Constituante :

1) la suppression des mots « union perpétuelle et indissoluble des États » (le fédéralisme positiviste n'était que provisoire) ;

2) la pleine liberté d'émission fiduciaire pouvant aller jusqu'au particulier, quand ils offrent des garanties suffisantes ;

3) le maintien, au bénéfice des États, des droits de douane à l'importation, institués à titre de mesure de protectionnisme local ;

61. A. de Roure, *A Constituinte republicana*, t. I, p. 62.

4) la pluralité de législation ;

5) l'abolition de l'enseignement officiel ;

6) la suppression de la naturalisation tacite ;

7) le droit de vote consenti aux mendiants et aux illettrés ;

8) la négation du droit de vote aux fonctionnaires publics, civils et militaires ;

9) l'obligation du vote public *(a descoberto)* et le vote par procuration ;

10) la suppression du cas de suspension des droits de citoyens brésiliens par suite d'incapacité physique ou morale ;

11) l'abolition des diplômes ;

12) l'obligation d'instituer des concours destinés à pourvoir aux charges publiques, civiles de degré inférieur ;

13) l'interdiction de légiférer contre la mendicité, l'absence de profession (*ociosidade*), le jeu, l'ivresse, la prostitution et toute infraction d'ordre purement moral ;

14) le maintien de la peine de mort et des travaux forcés ;

15) l'abolition de toute différenciation entre les employés statutaires *(de quadro)* et les journaliers ;

16) l'interdiction de présenter des amendements de révision constitutionnelle tendant à abolir la forme républicaine fédérative et l'égalité de représentation des États au Sénat.

Il faut ajouter, note avec raison A. de Roure, que l'Apostolat préconisait, en thèse, une organisation politique entièrement différente de celle qui a été adoptée par la Constitution de 1891. À cet égard, le passage des *Bases de uma constituição política ditatorial federativa* à la *Representação enviada ao Congresso nacional* marque un recul considérable et d'ailleurs conscient. La structure institutionnelle de la Constitution de 1891 n'a aucun rapport avec le gouvernement positiviste préconisé par Auguste Comte pour la période de transition. Ce point n'est pas contestable.

Pour préciser l'actif du bilan, A. de Roure mentionne les amendements suivants, présentés par l'Apostolat et adoptés par la Constituante :

1) le maintien, au bénéfice des États, du revenu des timbres administratifs (*selos de papéis*) et de ceux des postes et télégraphes des États ;

2) L'éligibilité des membres du clergé ;

3) la remise aux États des terres inoccupées *(terras devolutas)* ;

4) la liberté laissée aux États d'organiser leurs municipes comme ils l'entendent ;

5) l'abolition des limites imposées par la loi de main-morte à la garantie de propriété ;

6) la suppression de toute obligation relative à la précédence du mariage civil ;

7) la non-expulsion des jésuites et la permission d'instituer de nouveaux couvents ;

8) la suppression des titres et des décorations.

L'actif consenti par A. de Roure aux positivistes de l'Apostolat pèche par quelques omissions. Parmi les moins contestables il faut signaler :

1) l'obligation pour le gouvernement de ne pas déclarer la guerre avant d'avoir tenté une solution pacifique par la voie d'arbitrage ;

2) la prohibition de l'anonymat dans la presse ;

3) le volontariat comme mode principal de recrutement de l'armée ;

4) la reconnaissance de l'objection de conscience avec la perte des droits civils comme conséquence.

Lemos n'exagérait pas beaucoup en écrivant dans sa Dixième Circulaire : « Si notre succès […] n'a pas été complet, il faut reconnaître cependant qu'il a été considérable »[62]. Confrontant la Constitution fédérale et le projet soumis à la Constituante par le Gouvernement provisoire, Teixeira Mendes écrivait :

> « 1 – La Constitution fédérale assure, avec plus de plénitude, l'*autonomie des États*.
>
> 2 – La Constitution fédérale assure la *pleine liberté spirituelle* que le projet du Gouvernement provisoire violait : a) parce que la Constitution fédérale institue explicitement la liberté théologique, métaphysique et scientifique ; b) parce que la Constitution fédérale supprime presque complètement les entraves que le projet du Gouvernement provisoire opposait à la liberté du sacerdoce catholique.
>
> 3 – La Constitution Fédérale institue la pleine liberté des professions industrielles de manière à y impliquer la liberté bancaire.
>
> 4 – La Constitution fédérale élimine de la façon la plus radicale les préjugés militaristes : a) en instituant l'*arbitrage obligatoire* ; b) en étendant le *volontariat des fonctions industrielles* au *volontariat du service militaire*.
>
> 5 – En vertu de l'ensemble de ces dispositions, la Constitution fédérale favorise la fatale élimination pacifique de l'anachronique classe des légistes et la réduction connexe des classes militaires, également anachroniques, à une simple Police qui est l'unique milice d'origine industrielle et compatible avec le régime industriel »[63].

Bien qu'il ne faille pas voir dans la Constitution de 1891 une transposition de la *Politique positive* et qu'une grande partie des amendements de l'Apostolat ait été rejetée, il est excessif d'estimer, comme A. de Roure, que l'Apostolat n'a aucune responsabilité dans la formation constitutionnelle de la République.

Proclamées avec insistance par deux infatigables doctrinaires, formulées « au grand jour » et sans équivoque dès l'ouverture de la Constituante, les thèses de l'Apostolat ont exercé une action de présence assez puissante pour

62. APB. *10ème Circ. An.* (1890)-1892 (F), p. 17.

63. *Ainda a verdade historica*…, p. 80.

n'avoir rien à redouter des débats et même des échecs. Le parti républicain de Rio Grande do Sul, fortement organisé, appuyé sur un véritable programme, tout imprégné de l'idéologie positiviste et subordonné à l'impulsion d'un chef remarquable, a été pour beaucoup dans l'importance accordée au cours des débats aux thèses ou thèmes positivistes [64].

Rien ne pouvait s'opposer à l'idéologie positiviste hors du républicanisme démocratique ou du libéralisme conservateur et affairiste un peu à la manière des États-Unis d'Amérique du Nord. S'il est vrai que celui-ci l'emporta, ses traits lui sont propres. S'il n'est guère admissible de considérer la Constitution brésilienne de 1891 comme une institution positiviste, il serait tout aussi illusoire de n'y chercher – comme les positivistes firent pour le projet du Gouvernement provisoire – qu'une transposition de la Constitution des États-Unis du Nord. La réalité politique d'une constitution ne peut être dissociée de l'usage qui en est fait. Or, on aurait quelque peine à trouver des analogies entre la pratique politique brésilienne et celle des États-Unis. Les différences sociologiques et historiques sont trop marquées, ainsi que Lemos et Teixeira Mendes dans leur *Representação…* au Congrès National l'ont très bien analysé. Dans la mesure où l'on peut parler d'une tradition politique brésilienne, les traits qu'il serait possible d'invoquer pour la caractériser doivent beaucoup aux composantes du Rio Grande do Sul, illustrées par des hommes comme Júlio de Castilhos, Borges de Medeiros et, plus tard, Getúlio Vargas. Sans doute, le positivisme, qu'il est impossible de ne pas évoquer à propos de la tradition politique du Rio Grande do Sul ne coïncide-t-il pas avec le positivisme effectivement invoqué. Il n'en fut pas moins explicitement allégué. S'il n'a cessé de l'être, c'est que le choix des références idéologiques s'est enrichi, qu'il est utile de panacher et plus utile encore de n'abuser d'aucune, d'autres se chargeant, dans une atmosphère de bienveillance officieuse d'esquisser des rapprochements que personne ne songe à désavouer [65].

Bien qu'il n'entre pas dans notre propos de suivre les traces du positivisme dans la tradition politique brésilienne jusqu'à nos jours, nous avons voulu souligner l'importance de la persistance du courant riograndense pour rappeler que si, par certains côtés, la Constitution de 1891 doit beaucoup au prestige du fédéralisme des États-Unis, en fait, la pratique qui s'est greffée sur elle est plus proche de celle qui aurait pu s'appuyer sur une Constitution nettement positiviste. En somme, la Constitution de 1891 n'est pas positiviste, mais tout s'est passé comme si elle l'avait été. La réputation qu'elle a de l'être – même au Brésil – montre à quel point subsiste le souvenir d'avoir failli l'être. Accueilli ou repoussé, il trouve dans la sensibilité brésilienne une réponse beaucoup plus

64. Pour le programme politique du parti républicain riograndense, cf. Othelo Rosa, *Julio de Castilhos…* , p.72-75 et p. 116-117.

65. Cf. Pedro Vergara, « Júlio de Castilhos e Getúlio Vargas », conférence prononcée à l'Institut de Sciences Politiques à Rio de Janeiro, cité par J. C. de Oliveira Torres, *op. cit*., p. 190, note 1.

nette que l'évocation purement académique et formelle d'emprunts nord-américains dont sont informés seulement les juristes suffisamment avertis.

Les véritables « influences » ne peuvent se réduire à des « filiations », même incontestables et surtout chiffrées. Le relevé statistique des traces comparées nord-américaines et positivistes dans la Constitution brésilienne ne peut guère nous instruire sur les véritables moins et plus. Tout porte à penser que le véritable plus est du côté du moins apparent, et le moins réel doit être cherché dans la statistique du plus. Les constitutions ne sont que des accidents dans la vie politique des nations et il importe, pour les tentatives d'interprétation, de tenir un plus grand compte des connivences réelles que des coïncidences formelles et passagères, même fixées dans le texte des institutions. Or, il est indéniable que le Brésil politique et moral, au cours de sa vie pré- et post-républicaine, a « porté », si l'on peut dire, le positivisme, tandis qu'il ne s'est jamais embarrassé d'une idéologie politique nord-américaine, sauf peut-être depuis quelques années seulement, sans d'ailleurs que le prestige industrialiste yankee contribue si peu que ce soit à revigorer un fédéralisme suffisamment enraciné dans la géographie pour supporter les entreprises d'une centralisation qui laisse loin derrière elle celle de l'Empire.

Ce serait une erreur d'opposer, parmi les composantes de la structure constitutionnelle brésilienne, celles dont on peut rapporter l'origine à la Constitution de 1787 des États-Unis et celles qu'on peut rattacher à l'idéologie comtienne. D'un côté comme de l'autre, le présidentialisme et le fédéralisme sont bien servis. Cette double formule politique avait déjà été adoptée par la plupart des républiques américaines. Leurs origines coloniales et leurs conditions territoriales expliquaient en partie cette convergence[66]. Si l'un des prétextes idéologiques – démocratique ou positiviste – correspond mieux aux exigences historiques et sociales, c'est assurément celui qui semble avoir le moins prévalu dans la constitution. Les schèmes du positivisme politique ont conservé, au Brésil, une vitalité latente dont on ne voit guère de correspondant en faveur des idéaux démocratiques. Quant au fédéralisme brésilien, il ne ressemble en rien à celui des États-Unis où les groupements confédérés avaient une existence morale et juridique antérieure à l'Union. Il s'apparenterait plus à une sorte de confédérationnisme positiviste tourné vers « l'avenir humain » où chaque communauté tendrait, au moins virtuellement, à l'indépendance politique. S'il est vrai que les traces positivistes sont minimes dans la Constitution républicaine, il ne faut pas en conclure que le libéralisme démocratique de type anglo-saxon y occupe la première place et surtout qu'il ait pénétré les habitudes de la vie politique. Le contraire serait plus proche de la vérité : ce sont les « traces minimes » qui ont marqué les habitudes politiques, sans que le libéralisme anglo-

66. Cf. J. M. dos Santos, *A Politica geral do Brasil*, chap. XIII, p. 221-240. Interprétation sociologique la Constitution du 24 février 1890.

saxon ait laissé des indices appréciables. Tant il est vrai que les constitutions sont des alibis qu'il faut se garder de croire sur parole.

*

On a coutume de considérer que la Constitution de 1891 et la fin de la Constituante marquent le point de départ de la décadence positiviste au Brésil[67]. En prenant la Constitution de 1891 pour terme de notre étude, nous paraissons confirmer ce jugement. On ne peut, pourtant, l'accepter sans d'importantes réserves.

Il est vrai que l'action positiviste sur le gouvernement proprement dit, ou sur les institutions gouvernementales, cesse après la promulgation de la Constitution. Dans la suite de l'histoire brésilienne, on ne trouve plus de moment aussi favorable à l'action positiviste que celui qui s'étend de la proclamation de la République à la fin de la Constituante. On peut même ajouter que l'ère des grands événements politiques et sociaux à l'occasion desquels le positivisme a pu « intervenir » avec éclat et efficacité est close en 1891, au moins provisoirement.

Ce n'est pas à dire que l'action positiviste diffuse ait cessé. Après la Constitution, l'action positiviste est redevenue ce qu'elle était avant le 15 novembre : une constante vigilance spirituelle à propos de tous les événements intéressant la vie morale, sociale et politique de la nation. La seule différence c'est qu'avant le 15 novembre, toute la vie publique du Brésil était dominée par deux lignes de faits et d'idées : la liquidation de l'esclavage et la propagande républicaine. L'importance de ces centres de convergence a grandement contribué à rehausser l'ampleur et l'intérêt des interventions positivistes.

Au-delà de 1891, l'action positiviste n'a cessé de suivre les événements principaux du pays et de prendre position à leur égard. Son inventaire coïnciderait avec l'éphéméride politique et sociale. Il y a décadence, en ce sens que l'action de l'Apostolat n'est plus directe comme au temps de Benjamin Constant et de Demétrio Ribeiro. Pour être indirecte elle n'en est pas moins authentique. On pourrait même dire qu'elle l'est plus, parce qu'elle reste plus exclusivement spirituelle. Du point de vue de la stricte doctrine, on pourrait, sans paradoxe, parler de décadence pour la période du Gouvernement provisoire et de la Constituante. Ce fut un temps d'épreuve, de redoutable tentation temporelle. L'échec a sauvé les positivistes d'eux-mêmes. N'auraient-ils pas définitivement dégénéré à partir du moment où ils auraient triomphé temporellement ? La grandeur et la pureté de l'action positiviste après 1891 ne le cède en rien à l'élan et l'abnégation des premières années de l'Apostolat. Il n'est

67. J. Cruz Costa, *O Desenvolvimento*..., p. 252 et p. 264 ; J. C. de Oliveira Torres, *O Positivismo no Brasil*, p. 118.

même pas sûr que le prestige et l'action réelle du positivisme, après 1891[68], ne soient pas supérieurs à ce qu'ils ont été aux plus beaux jours de la révolution républicaine. La vie intérieure du groupe s'est certainement approfondie et l'action diffuse n'a pu qu'y gagner.

Pourquoi nous être arrêté en 1891 ? Parce que la genèse de l'Apostolat et son action militante sont étroitement liées à des événements politiques et sociaux de première importance pour le Brésil ; tandis qu'après 1891, aucun événement capital n'apporte des données nouvelles susceptibles de provoquer des « interventions » vraiment originales. En 1891, l'Église positiviste s'est donné un statut définitif. Elle est fixée, ecclésiastiquement. La retraite de Lemos (11 mai 1903) puis sa mort (10 août 1917) et celle de Teixeira Mendes (28 octobre 1926) jalonnent l'histoire intérieure de l'Apostolat. Elle fut du plus haut intérêt humain, pleine d'incidents pittoresques et significatifs. D'innombrables publications attestent la vitalité de l'Église positiviste après 1891. Sa chronique se confond avec celle du Brésil et, à certains égards, du siècle[69].

Quelles que soient sa richesse et sa variété, nous ne pensons pas qu'elles puissent nous apprendre beaucoup, du moins pour notre objet. Faut-il rappeler que nous n'avons pas entrepris, malgré les apparences, une relation d'événements, mais une histoire d'idées. En abordant cette étude nous avons dit notre embarras d'avoir à suivre le destin d'un système imbriqué dans l'histoire – et même la petite histoire – à tel point que toute idée semble s'y être résorbée. Nous avons voulu suivre assez avant l'aventure du positivisme antarctique pour nous enhardir à poser à son propos quelques questions difficiles, mais suggestives.

Quand les philosophes de l'action sont pris au mot, conformément à leur vœu le plus cher, et que s'établit la jonction entre la théorie et la pratique, il devient difficile, pour l'historien, de discerner l'objet de sa recherche et de garder sur son existence même l'assurance qui paraît nécessaire à l'objectivité de ses travaux. Muée en événements, l'idée s'estompe dans le même temps que l'événement, organe de l'idée, se hausse à la dignité d'une symbolique. Livré aux correspondances occultes de cet univers mythique, l'historien, sous peine de reculade ou d'abdication, doit consentir aux exigences de l'incarnation idéologique : traiter l'événement comme idée et l'idée comme événement. Cette conclusion provisoire a du moins l'avantage de rassurer le philosophe coupable d'avoir cédé aux séductions de l'événement.

68. Il faudrait dire, plus exactement, jusqu'à la mort de Teixeira Mendes, en 1926.

69. Cf. Appendice 1 : « Indications numériques sur le positivisme brésilien ».

CONCLUSION

EN MARGE DU POSITIVISME BRÉSILIEN

Orthodoxie et authenticité. Efficacité pratique et compréhension théorique. Des idéologies aux religions séculières

La réflexion qui inspire ces conclusions est antérieure à la recherche qu'elles s'appliquent à couronner. Il fallait que l'entreprise soit précédée de questions et d'ébauches de réponses auxquelles les faits seuls pouvaient apporter une confirmation. Leur apport, pour intéressant qu'il soit, est d'ailleurs rarement décisif. Des zones d'ombre subsistent. Mieux encore que les lumières, elles constituent l'assurance la plus propre à dissiper toute inquiétude sur l'opportunité de la présente étude.

*

Le positivisme brésilien dépasse le plan du pittoresque et de l'anecdote[1]. Le récit n'en épuise pas la réalité. Lorsque des hommes s'engagent, ce n'est pas en dire assez que d'énumérer les incidences de leur comportement. Il reste à préciser pourquoi ils ont cru, et à chercher si la manière dont ils ont cru peut instruire sur l'objet de leur foi. Car il s'agit bien d'une foi religieuse, au moins chez les fidèles de l'Apostolat et quelques autres. C'est l'aspect religieux qui caractérise le positivisme brésilien plus encore que l'intention politique. Quant à son intérêt spéculatif, on ne peut en tenir compte qu'après en avoir délimité soigneusement le domaine. Il n'est pas facile de déterminer la part de l'intelligence critique dans une philosophie en action. On peut affirmer, dès l'abord, qu'elle n'est pas ici de celles qui se plaisent à comprendre les systèmes pour tenter d'en porter plus loin les intuitions et d'en pousser les développements.

Comment expliquer l'exceptionnelle faveur rencontrée par le positivisme au Brésil ? Et d'abord y a-t-il connu une fortune plus brillante que dans les autres pays qu'il a réussi à toucher ? Le positivisme brésilien est-il si différent des autres formes, anglaise, américaine, suédoise ou parisienne, du positivisme

1. « Je ne crois pas que le positivisme soit un simple épisode de douane dans l'histoire de notre importation culturelle. Il est plus que cela. En dépit de sa faible répercussion, il est révélateur, selon des tendances profondes de notre manière d'être, du moins de certaines de nos attitudes en relation avec la politique et la science », J. Cruz Costa, *O Desenvolmiento*..., p. 348.

post-comtien ? Sa notoriété relative ne serait-elle pas due au fait qu'il a coïncidé avec un changement de régime politique et qu'il a eu la chance publicitaire de faire adopter sur l'emblème national la devise d'Auguste Comte ?

Le positivisme brésilien a certes bénéficié d'une conjoncture historique favorable ; mais on ne peut ignorer qu'il a poussé le souci de la fidélité doctrinale beaucoup plus loin que les autres centres positivistes. Ce trait n'a pas manqué d'être relevé par ses adversaires brésiliens qui, dès l'origine, l'ont désigné avec une intention nettement péjorative sous le terme de « comtisme »[2] pour souligner son exclusif et aveugle attachement au fondateur du positivisme. L'inventaire du positivisme post-comtien, dressé par le Père Gruber en 1892, donne une idée, très imparfaite d'ailleurs, de la variété des émergences positivistes dans le monde. Bien que le positivisme brésilien y soit présenté avec un certain nombre d'erreurs, fidèlement reproduites depuis par les commentateurs de seconde main, son originalité apparaît avec évidence.

Aucun autre groupement positiviste dans le monde ne donne l'exemple d'une action continue où l'on puisse trouver, avec une même intensité, la volonté d'orthodoxie, l'effusion mystique, l'observance sacramentelle, la recherche liturgique et cultuelle, le rigorisme moral, le sens de la liberté spirituelle et l'exigence apostolique. Nulle part le positivisme est resté aussi indépendant des compromissions proprement politiques et des contaminations hétérogènes, avec la franc-maçonnerie notamment [3]. De plus, la plupart des centres positivistes post-comtiens – à l'exception de celui de Paris – sont issus, assez paradoxalement d'ailleurs, de milieux protestants et nordiques, tandis que le positivisme brésilien, essentiellement latin et catholique, est infiniment plus proche de la sensibilité comtienne. Il est vrai que le positivisme brésilien partage le privilège de latinité catholique avec les autres centres sud-américains. Aussi bien, une étroite sympathie spirituelle a-t-elle pu s'établir entre le Chilien J. Lagarrigue et le Brésilien M. Lemos. Mais, en raison probablement de ses antécédents portugais, le positivisme brésilien conserve le goût de l'exposition dogmatique de type scolastique, auquel se prête assez bien le système comtien dès qu'on le prend suivant le mot de Lemos comme un *Lévitique*. Les développements apologético-didactiques de Teixeira Mendes sont des modèles du genre. Rien d'analogue chez J. Lagarrigue dont le lyrisme s'accommode mal d'argumentations systématiques [4].

2. Contrairement aux vœux des positivistes brésiliens et de Comte lui-même.

3. Le P. Grüber se plaît à rapprocher positivisme et franc-maçonnerie au Brésil comme ailleurs. Il cite à cet égard Deodoro da Fonseca. S'il était franc-maçon, il n'était certes pas positiviste. Pour l'Apostolat, toute connivence franc-maçonnique est suspecte de littréisme. Selon Lemos, la franc-maçonnerie, qui a perdu toute raison d'être, est « un groupement révolutionnaire empiriquement surgi de la dissolution du régime catholico-féodal, sous l'influence de la métaphysique démocratique, pendant la prépondérance de l'absolutisme royal », APB. 29ème *Circ. An.* (1909)-1910 (P), p. 43.

4. Il faut faire une exception pour la brochure de J. Lagarrigue, *A Ditadura republicana segundo Augusto Comte,* traduit en portugais par J. Mariano de Oliveira, Rio, septembre 1897.

Si l'on se reporte au positivisme français post-comtien le contraste éclate entre l'intellectualisme du groupe laffittiste et le moralisme mystique de l'Apostolat brésilien. Lemos et Teixeira Mendes ont assez dénoncé la scandaleuse déviation du « sophiste parisien ».

*

Sans vouloir exagérer la participation des positivistes à l'avènement et à l'installation de la république brésilienne, ni attribuer à l'Église positiviste de Rio un rayonnement qu'elle n'a pas eu, il faut bien reconnaître que le positivisme brésilien occupe une place particulière dans le positivisme mondial. À la garde des lieux saints, au domicile sacré de la rue Monsieur-le-Prince et à la maison de Clotilde rue Payenne, ce sont encore des Brésiliens qui ont longtemps assumé l'honneur et la charge de la « continuité subjective » ; cette présence est éloquente.

Le positivisme brésilien, lui, pousse sa pointe à l'avènement de la République ; puis, une chute s'amorce après la Constituante sans jamais aboutir à une éclipse totale. On ne peut en dire autant des autres ondes philosophiques. La présence positiviste au Brésil revêt une ampleur sans rapport avec les moments de vogue dont ont bénéficié les autres importations idéologiques. Il est tout de même étrange que, depuis 1850 jusqu'à nos jours, il soit possible et facile de déceler des traces positivistes au Brésil ; il est assurément encore plus étrange que, parmi les religions officiellement mentionnées au recensement de 1940, figure le positivisme et qu'il se soit trouvé des citoyens brésiliens, appartenant à toutes les classes sociales et résidant sur tout le territoire de l'État, pour s'inscrire sous cette rubrique confessionnelle. S'il est vraisemblable que peu d'entre eux ont une connaissance directe des écrits d'Auguste Comte et s'il est probable que quelques-uns ne savent pas très exactement de quoi il s'agit, il n'en est que plus étonnant qu'une catégorie confessionnelle répondant à la dénomination de positivisme puisse subsister au Brésil près d'un siècle après les premières mentions du *Cours de philosophie positive* dans des écrits académiques.

La perméabilité du Brésil au positivisme est donc d'une nature particulière et ne doit pas être assimilée, purement et simplement, à la disponibilité des pays d'origine coloniale à l'égard des importations idéologiques de provenance européenne. Il semble qu'il y ait une sorte de correspondance entre l'intentionnalité systématique du positivisme comtien et la sensibilité brésilienne. Les raisons profondes pour lesquelles un peuple accueille, même temporairement et partiellement, une forme religieuse et une certaine manière de penser le monde et l'homme, restent assez mystérieuses. Il serait abusif de prétendre que le Brésil ait adopté le positivisme comtien ; mais ce serait refuser l'évidence que de nier une certaine affinité entre la spiritualité positiviste et les aspirations des générations brésiliennes de la seconde moitié du siècle dernier. Encore faudrait-il n'accorder à cette délimitation chronologique qu'une valeur relative,

car, si elle était prise avec trop de rigueur, on s'interdirait de comprendre pourquoi, en plein cœur du XX^e^ siècle, subsiste encore au Brésil, à l'égard du positivisme, soit une faveur déclarée et plus souvent diffuse, soit une hostilité passionnelle qui, à elle seule, constitue un témoignage irrécusable de persistance idéologique.

On pourrait dire que, sur le continent sud-américain, le XIX^e^ siècle intellectuel n'a fini qu'au début de la dernière guerre mondiale, alors que le 2 août 1914 en avait marqué en Europe la clôture. Quelle que soit l'extension que l'on donne au siècle des grandes utopies, de la consolidation capitaliste et de l'expansion industrielle, on doit reconnaître que depuis une centaine d'années environ le positivisme compte pour l'homme brésilien. Il y a peu de temps encore un critique brésilien, qui n'est pas positiviste, écrivait : « L'histoire du positivisme au Brésil n'a pas encore pris fin »[5]. Devant le fait positiviste au Brésil, l'embarras de l'historien est manifeste. Tantôt il tient la faveur rencontrée par les principes de Comte pour un épisode passager et accidentel ; tantôt il tend à y voir l'expression, sinon chronique, du moins durable, de conflits et de besoins inhérents à une sensibilité collective. Le recours positiviste correspondrait alors à une sorte de réflexe de compensation ou de défense à l'égard de tendances et de frustrations qui resteraient à déterminer : le positivisme brésilien serait un mythe fonctionnel encore en activité.

Il faudrait ajouter au dossier le témoignage de l'intellectuel brésilien moyen ou simplement de l'homme cultivé. On peut être assuré que l'existence du positivisme lui est connue et que les grandes lignes de son histoire lui sont familières. Ses sentiments, très divers, se partagent entre l'attendrissement, l'estime, la vénération ou l'hostilité, l'irritation, la pudeur ombrageuse ou le simple agacement. Suivant l'humeur et l'interlocuteur, on parle au Brésil du « moment positiviste » avec une pieuse attention, ou bien on le tient pour périmé et sans réel intérêt, en le réduisant à une phase très brève et un peu ridicule de l'adolescence nationale. Dans tous les cas le positivisme compte au même titre que la forêt vierge, l'« intérieur », les indiens, les nègres et les *bandeirantes*. C'est une présence qui fait partie du patrimoine national, où se distinguent mal les apports de la nature et ceux de l'histoire. Sur un seul point l'unanimité est sans réserve : on reconnaît que le positivisme brésilien a créé un type d'homme probe et intègre qui force l'admiration et le respect [6]. Le positivisme a forgé des caractères. On peut encore dire – il sera peut-être bientôt trop tard – qu'il n'est pas impossible de deviner un positiviste de la première génération

5. Otto Maria Carpeaux, « Notas sobre o destino do positivismo » in *Rumo,* ano I, vol. I, 1943, p. 16.

6. Cf. Tasso da Silveira « A consciencia brasileira » in *A margem da historia da Republica*, p. 282. « Le positivisme au Brésil s'est transformé, de la vision scientifique du monde qu'il est principalement chez A. Comte et son école, en une règle de moralité individuelle politique et administrative, et cette transformation est profondément révélatrice ». Nous pensons qu'il n'y a pas eu « transformation » puisque le positivisme de Comte n'a jamais été seulement « une vision scientifique du monde ». Le positivisme brésilien a fidèlement incarné le positivisme de Comte.

à son apparence extérieure et à ses jugements civiques ou moraux. Si tous les Archimède et les Abailard brésiliens, toutes les Héloïse et les Clotilde brésiliennes ne doivent pas leur prénom à la consultation du *Calendrier positiviste*, on peut être assuré que, dans de nombreux cas, les « grands types de l'humanité » ne sont pas étrangers au choix de leur nom de baptême. La contagion diffuse a fait le reste. L'ambiguïté des réflexes appréciatifs sur l'épisode positiviste et la multiplicité des survivances laissent prévoir que l'aventure n'est pas simple.

Il est vraisemblable que la fortune du positivisme au Brésil doit s'expliquer par la convergence de plusieurs facteurs et que son caractère, effectivement épisodique, n'exclut pas la possibilité d'une action plus profonde, plus durable et plus secrète. À son égard, on peut parler à la fois d'échec et de persistance, on peut soutenir qu'il n'a exercé d'influence directe que pendant deux mois et demi tout au plus, grâce à la présence accidentelle de Benjamin Constant au Gouvernement provisoire, et qu'il a cependant marqué l'évolution spirituelle et sociale du Brésil pendant un demi-siècle au moins. La montée du positivisme au Brésil coïncide avec l'ascension d'une nouvelle classe sociale, celle des ingénieurs mathématiciens dressés en face des « bacheliers en droit », dont le prestigieux diplôme consacrait jusqu'alors le règne de l'aristocratie foncière, d'origine coloniale. Les « juristes » ne restèrent cependant pas imperméables au positivisme. À São Paulo notamment, aux beaux jours de la propagande républicaine, l'Académie de droit fut un centre d'effervescence positiviste. Mais le positivisme des juristes resta sensiblement différent de celui des mathématiciens et, partant, de l'Apostolat. Il est curieux de constater que les 'juristes' utilisèrent le positivisme, soit politiquement – ce fut le cas de Júlio de Castilhos – soit à la manière de Littré, comme principe d'émancipation théologique, tandis que les 'mathématiciens' – en l'occurrence les militaires et les ingénieurs – ne répugnaient pas à s'abandonner aux effusions du positivisme religieux. Encore faut-il distinguer entre une religiosité toute embuée de contaminations métaphysiques et humanitaires comme chez Benjamin Constant, et le mysticisme d'un mathématicien comme Teixeira Mendes, strictement fidèle à la ligne de l'orthodoxie comtiste. Dans tous les cas, ce qui demeure nettement à l'arrière-plan, c'est le positivisme spéculatif, c'est-à-dire celui de la loi des trois états et de la classification des sciences, comme méthodologie et principe d'une théorie de la connaissance. Il reste que la montée du positivisme brésilien correspond certainement à une transformation de structure sociale, caractérisée par l'avènement d'une classe de petits-bourgeois directement intéressée à un progrès qui respecterait l'ordre. Cette interprétation, qui atténue mais n'enlève pas au positivisme brésilien son caractère épisodique, vaut surtout pour le positivisme militaire, d'abord politique et, très secondairement, humanitaire ou religieux, qui retient d'abord du positivisme l'idée d'une dictature républicaine.

Le positivisme de l'Apostolat, sensiblement différent, s'accommode mal d'une interprétation exclusivement sociologique. Il est profondément moral et

religieux. Cette spiritualité explique l'indépendance, et même la hardiesse des conceptions sociales de R. Teixeira Mendes. Il n'est pas impossible de concevoir le positivisme de l'Apostolat en faisant complètement abstraction de celui des militaires. On pourrait même soutenir que, pour être exactement apprécié, l'Apostolat doit être dissocié du positivisme en uniforme et du *caudilhismo* de Júlio de Castilhos dont la tradition s'est longuement prolongée au Rio Grande do Sul avec Borges de Medeiros. On pourrait soutenir que le caractère religieux du positivisme de l'Apostolat est étroitement lié à la personnalité de ses apôtres et spécialement à celle de Teixeira Mendes. Il est certain qu'ils ont imprimé au positivisme brésilien un ensemble de traits en étroite correspondance avec leur propre tempérament. Mais leur prédication n'eût rencontré aucun écho si elle n'avait répondu à des besoins réels. Un temple ne surgit pas pour satisfaire au mysticisme de deux individus. La spiritualité du positivisme brésilien de l'Apostolat n'a cessé de s'approfondir. De sociale, elle est devenue morale et religieuse. L'impromptu politique du positivisme au Gouvernement provisoire et – à un degré moindre – à la Constituante est resté en deçà de toute contamination temporelle. Toute l'action positiviste, au moment où les circonstances pouvaient l'autoriser à tenter les réalisations les plus concrètes, s'est concentrée sur la défense de la liberté spirituelle. Le caractère religieux du positivisme brésilien ne peut pas être uniquement rapporté à Lemos et à Teixeira Mendes. Sa signification est plus générale.

Sans contester nullement la primauté du caractère religieux, on a soutenu[7] que l'échec du positivisme brésilien – et il faut bien parler d'échec, car cette philosophie de l'action aurait dû fleurir au Brésil beaucoup plus brillamment encore – était dû précisément au fait qu'il avait été présenté par Lemos et Teixeira Mendes comme une religion. Il ne pouvait, sous cette forme, rencontrer aucune résonance profonde dans un pays où le peuple était dominé par le fétichisme tandis que les classes cultivées et fortunées se complaisaient dans un vague déisme, « dans un pays sans conscience religieuse et où la religiosité est plus épidermique que viscérale »[8]. Pour J. C. de Oliveira Torres, au contraire, le succès du positivisme au Brésil serait étroitement solidaire de son caractère religieux. Il faudrait l'expliquer par l'insuffisance des fondements rationnels de la vie religieuse. La faveur du positivisme serait comme la rançon de cette carence. Son excroissance serait principalement due à l'absence d'un enseignement apte à préparer les bases d'une systématisation de la foi. « Le positivisme, au Brésil, a été un phénomène religieux et a eu pour cause notre organisation déficiente de l'enseignement »[9].

7. J. Cruz Costa, *O Desenvolmiento*..., p. 352.

8. *Ibid*., pour confirmer ce jugement, J. Cruz Costa invoque J. C. de Oliveira Torres, *O Positivismo*..., p. 328 et A. G. Robledo, *La Filosofia en el Brasil,* p. 68. Teixeira Mendes avait souvent caractérisé la religiosité brésilienne par un mélange de fétichisme et de déisme.

9. J. C. de Oliveira Torres, *O Positivismo*..., p. 329.

Il est curieux de noter que le recours à ces interprétations, apparemment contradictoires, peut-être simultané. Bien que J. C. Cruz Costa estime que la présentation religieuse du positivisme par Lemos et Teixeira Mendes puisse être tenue pour responsable de son échec politique et social au Brésil, il n'est pas loin de penser comme J. C. de Oliveira Torres, que la déficience de la conscience religieuse explique, par une sorte de compensation, la faveur du positivisme religieux. Par ailleurs, il ne faudrait peut-être pas pousser beaucoup ce dernier pour lui faire dire que la déficience d'un enseignement apte à fournir les bases d'une systématisation de la foi religieuse trahit un indifférentisme spirituel sur lequel est venue buter la religion de l'Humanité. Il suffit de formuler les suggestions des meilleurs historiens du positivisme brésilien pour se rendre compte que le mystère reste entier. Le malheur est qu'aucune des thèses en présence ne peut être complètement écartée, car chacune prise en elle-même apporte une vérité. Il est évident que la conclusion change suivant qu'on se propose de justifier le succès ou l'échec et qu'elle risque d'être contradictoire, ou pour le moins confuse, si on entreprend d'expliquer les deux à la fois.

Pour tenter d'harmoniser ces dissonances, on pourrait dire que la faveur du positivisme religieux au Brésil trouve bien dans la carence du « théologisme », comme écrirait Comte, sa chance la plus favorable ; mais que son échec final vient de ce que la conscience religieuse populaire, décidément fort peu religieuse, au sens fort du terme, n'était pas apte à s'ouvrir à la Religion de l'Humanité, et qu'elle se présentait sous sa forme la plus authentiquement spirituelle sans renoncer à ses exigences morales. En somme, le catholicisme laissait une place à prendre, mais cette place restait inconfortable pour toute religion authentique, quelle qu'elle fût. Si l'on voulait grossir l'interprétation pour la rendre plus assimilable, on pourrait dire que le positivisme s'est répandu comme religion au Brésil, parce qu'il n'y avait pas de religion ; mais il n'a pas réussi comme il aurait dû, sur le plan politique et social, précisément parce qu'il s'est présenté comme religion et que le peuple brésilien n'est pas viscéralement religieux, c'est-à-dire qu'il répugne à s'engager tout entier dans un réseau de valeurs religieuses ; ce qui implique, au crédit de la Religion de l'Humanité, qu'elle soit tenue pour une religion d'engagement total, exactement comme le christianisme. Les notions d'échec et de succès appliquées au positivisme brésilien sont d'ailleurs éminemment relatives. En fait, on doit parler d'une simple perméabilité ou prégnance qui joue différemment suivant les circonstances. Il est bien certain que ses effets sont d'autant plus sensibles que la résistance est moindre. L'inconsistance de la conscience religieuse, par les vides qu'elle laisse, ne peut qu'être favorable à une occupation, spécifiquement religieuse, des terres *devolutas*[10]. Quant à l'intolérance proprement reli-

10. Les *terras devolutas* sont les territoires attribués par la couronne du Portugal à l'Empire du Brésil. L'expression *devolutas* a fini par signifier vacant, libre, abandonné.

gieuse du milieu brésilien, qui expliquerait la médiocrité du rendement politique du positivisme de l'Apostolat, elle a pu s'affirmer, dans une certaine limite, devant le puritanisme mystique d'un Teixeira Mendes ; mais si l'expansion du positivisme apostolique s'en est trouvée réduite, celui-ci y a certainement gagné en prestige et en dignité.

Personnellement, nous ne pensons pas que l'échec du positivisme brésilien soit dû à son caractère religieux. Si l'on veut en chercher les raisons dans sa manière d'être, il faudrait l'imputer à son intransigeance morale et à son refus de toute composition. Les hommes aux rubans verts du Brésil, le *Système de politique positive* à la main, n'étaient pas portés, même en période de « transition organique », vers la politique concrète.

*

Pour tenter d'aller un peu plus loin dans l'interprétation de ce cas très complexe, qui relève lui-même du domaine encore mal exploré des affinités idéo-ethniques, on doit se garder de confondre les circonstances qui ont pu favoriser la fortune du positivisme au Brésil et les raisons profondes qui expliquent la qualité de l'accueil qu'il y a trouvé. Une religion, un régime politique, un système philosophique, une idéologie, tout comme une technique ou un mode de vie, sont adoptés dans un milieu social parce qu'ils répondent à des besoins. Dans la mesure et pendant la période où ils y satisfont, ils exercent une fonction. À quels besoins a pu correspondre, au Brésil, la prégnance du positivisme ? Leur inventaire ne peut être que déficient et hasardeux. C'est cependant dans cette direction qu'on peut trouver quelque lumière.

Parmi les besoins, ceux qui se fondent sur des habitudes collectives sont les plus tenaces. Au premier plan nous devons mentionner la formation spirituelle dispensée par les Jésuites. Ils furent, si l'on peut dire, les premiers maîtres à penser du Brésil, ou plus exactement les premiers importateurs intellectuels. Par l'éducation qu'ils assuraient, ils apportaient, en même temps qu'un facteur de discrimination sociale et de distinction, la formule indispensable au maintien et à la consolidation de l'ordre mental et social. Depuis les origines de la colonisation jusqu'en 1759, date de leur expulsion par le marquis de Pombal, leur influence fut considérable[11]. Bien que les Franciscains et les Carmes se soient institués leurs successeurs, l'enseignement colonial passa par une période de décadence de 1759 jusqu'au transfert à Rio de la cour du Portugal, en 1808[12]. Au début de l'Empire, le système éducatif prit un nouvel essor, mais avec une tout autre orientation. La formation professionnelle, de militaires,

11. Sur l'histoire de l'influence des Jésuites au Brésil, cf. F. de Azevedo, *A Cultura brasileira,* p. 129-134, 289-290, 305-309, 314-319.

12. *Ibid*., p. 323, p. 155-156.

d'avocats, de médecins et d'ingénieurs, devint le but principal des études, sans que soit abandonnée l'ancienne base humaniste et scolastique toujours à l'honneur dans « les écoles des pères ». Ni franchement professionnels, ni le moins du monde désintéressés, les nouveaux cours se transformèrent bientôt en foyers d'agitation intellectuelle et politique. L'ambition des élites était accessoirement professionnelle et principalement politique, au sens le plus pratique du terme. Mais des formules de ralliement étaient nécessaires pour agir. Les partis républicains, sans tradition ni doctrine, ne pouvaient guère y pourvoir. La campagne antiesclavagiste et la propagande républicaine avaient fourni l'occasion de convergences. Mais où trouver une base analogue à celle qu'avait dispensée la Compagnie de Jésus en toute sérénité et pour la plus grande unité des élites ?

Certains 'juristes' ou 'lettrés' eussent été très disposés à y revenir, au moins par personnes interposées. Les esprits émancipés ne disposaient que de principes hétérogènes empruntés aux encyclopédistes, à Rousseau ou à Voltaire. C'est alors que les 'scientifiques' découvrirent, par obligation professionnelle, Auguste Comte, et prirent goût à l'étude de ses principes politiques et religieux. Ils eurent bientôt l'impression d'avoir mis la main sur ce qui leur manquait : une doctrine de ralliement analogue à celle des Jésuites, une formule propre à combler la nostalgie de l'ordre sans exiger le sacrifice du progrès, une manière d'aller hardiment de l'avant et de participer aux lumières sans renier la continuité. Ils furent enchantés d'avoir découvert un prestigieux cheval de bataille propre à impressionner la caste des juristes et des lettrés, inféodés, en grande partie, à un patriciat latifundiaire et 'esclavocrate' qui avait fait son temps et ne paraissait pas le comprendre. Ainsi, par une heureuse rencontre, à la seule condition qu'on n'y cherchât pas une philosophie spéculative, le positivisme répondait admirablement à certains besoins issus d'habitudes collectives et, qui mieux est, comblait d'évidentes lacunes résultant d'un sevrage mal surmonté. Il figurait un retour à une discipline sans rétrogradation ; il consacrait un enrichissement moral et social sans risque d'aventure ; il assurait la quiétude métaphysique sans avoir à la mériter par une initiation scolastique qui, pour sommaire qu'elle fût, n'en exigeait pas moins un minimum de docilité, de mémorisation et d'exercice.

Les harmonies du positivisme et de la situation brésilienne ne se limitaient pas à cette relève dogmatique. Bien d'autres correspondances allaient à la rencontre des circonstances les plus concrètes de la vie sociale et nationale. La plus frappante tenait aux antécédents semi-féodaux et patriarcaux qui marquent les origines relativement proches d'une société coloniale où l'exercice de l'autorité sur d'immenses domaines, en face d'une population refoulée ou d'une main-d'œuvre servile, exige l'initiative d'un chef et valorise le commandement. Quand le pouvoir doit s'imposer directement, il ne peut se faire illusion sur la nécessité du recours à l'action temporelle, pas plus qu'il ne peut ignorer les limites à partir desquelles la force doit être relayée par le prestige,

le respect ou la confiance. Le recours aux facteurs spirituels de l'autorité est lui-même subordonné à des conditions spatiales : il n'est possible que sur un territoire aux dimensions relativement limitées. Les immenses domaines latifundiaires peuvent présenter certains caractères analogues aux unités politiques 'normales' prévues par Comte pour l'avenir humain. Tous les colonisateurs brésiliens, et par suite tous les colons au sens fort, ont fait l'expérience et souvent l'apprentissage du pouvoir personnel dans des conditions géographiques et sociales très concrètes ; tous ont senti ses possibilités et mesuré ses limites ; tous ont pu aisément percevoir que certaines institutions, comme la famille, étaient étroitement liées à la genèse et au maintien de l'ordre et de l'autorité ; ils ont compris qu'elles seules pouvaient étayer la continuité sociale en face d'une nature hostile et au milieu d'une sous-humanité provisoirement asservie. Avant même d'être perçue comme cellule sociale, la famille brésilienne patriarcale revêt une existence singulièrement plus 'positive' que la nation. Tout préparait à l'accueil d'une doctrine politique accordant beaucoup à l'autorité temporelle sans méconnaître les indispensables compléments spirituels, faisant plus crédit aux chefs qu'aux assemblées, bornant l'efficacité du pouvoir à des territoires limités et indépendants et érigeant la famille en institution fondamentale. Le langage politique de Comte devait trouver un écho naturel chez des hommes que le milieu géographique et les antécédents historiques avaient contraints à faire face aux obligations de l'autorité.

Sur le plan intellectuel, mais non spéculatif, la synthèse positiviste apportait au nouveau professionnalisme, surtout scientifique, une armature idéologique, aisément utilisable tant pour l'affranchissement rationnel que pour l'intégration sociale. En effet, des ingénieurs et des médecins, échappés au formalisme d'une éducation étroitement humaniste et scolastique, mais isolés dans leur spécialisation, ne pouvaient qu'accueillir avec joie et sans excès d'examen critique un système des sciences qui avait l'avantage de consacrer leur affranchissement à l'égard du 'théologisme', tout en leur fournissant les cadres d'une nouvelle alliance scientifique où les spécialités se trouvaient dépassées au profit d'un idéal largement constructif.

Sur le plan de la croyance même, la religiosité sans religion, si caractéristique du tempérament luso-brésilien, trouvait son compte dans les devises romantiques de la Religion de l'Humanité et pouvait sympathiser sans aucune gêne avec la ferveur de la dévotion clotildienne. Bien avant que l'Apostolat ait instauré dans toute sa rigueur le culte de l'Humanité, un homme comme Benjamin Constant se montrait spontanément sensible à l'aspect proprement religieux du positivisme[13].

13. Selon F. de Azevedo, les milieux de l'École militaire se seraient plutôt rattachés à la tendance de Littré, tandis que les civils seraient plus orthodoxes (cf. *Ibid*., p. 363, note 6). Il est difficile d'accepter une coupure aussi tranchée. Il faut tenir compte du moment considéré. Benjamin Constant a incontestablement été touché par le positivisme religieux bien qu'il se soit tenu à l'écart de l'Apostolat.

Il faudrait ajouter que le positivisme, par son universalisme planétaire, fournissait aux nouvelles élites une occasion de prendre contact avec les problèmes internationaux restés longtemps étrangers à l'opinion brésilienne, mais dont elle ne pouvait se désintéresser plus longtemps en raison de ses progrès sociaux et économiques. Parallèlement mais en sens inverse, les cérémonies du culte sociolâtrique ont notablement contribué à donner au peuple brésilien un sens de la continuité historique nationale dont il avait le plus grand besoin et qu'aucune autre idéologie n'était en mesure de lui apporter.

Il faudrait entreprendre une étude approfondie de la situation historique et sociologique du Brésil depuis l'époque coloniale pour bien saisir les raisons de l'accueil positiviste depuis 1850 et surtout entre 1870 et 1891. Elles sont plus complexes qu'on pourrait le croire et ne peuvent être rapportées seulement à une espèce de franchise douanière, indifféremment accordée par les Brésiliens aux doctrines en vogue dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle européen. Il ne suffirait point que cette analyse se référât au passé et au présent ; on devrait encore y introduire des facteurs d'ethnologie collective. À cet égard, le caractère mythique du positivisme – nous caractérisons par là son audacieuse polarisation sur « l'avenir humain » – était de nature à retenir l'intérêt de l'homme du nouveau monde, spécialement au cours de la seconde moitié du XIX^{e} siècle où la réussite industrielle autorisait à tout attendre de terres encore insuffisamment exploitées et de « l'action de l'homme sur sa planète » comme dit Comte.

Pour apporter une réponse sommaire à la question de savoir pourquoi le positivisme a trouvé au Brésil un accueil particulièrement favorable, nous dirons que la relève des Jésuites, ou des « Ignaciens » selon l'expression de Comte, a été amorcée, moins d'un siècle après leur expulsion, lorsque des élèves de l'École militaire de Rio commencèrent à invoquer dans leurs travaux académiques l'autorité scientifique de l'auteur du *Cours de philosophie positive*. À mesure que Comte a été mieux connu, le positivisme est apparu comme seul capable de répondre aux besoins que les Jésuites avaient su si bien satisfaire et à quelques autres que l'évolution du siècle avait éveillés. Par lui, comme par eux, l'ordre était garanti. Par lui, mieux que par eux, le progrès était assuré. S'il est vrai qu'une société comme un homme, pour passer le cap de l'adolescence, doit s'affranchir de sa nourrice et récuser ses premiers maîtres, les élites brésiliennes trouvèrent dans le positivisme, même lorsqu'elles ne s'en réclamaient pas, la voie la plus économique et la plus sûre pour surmonter les complexes d'un sevrage un peu brusqué. Nous parlons de relève et non de succession : il est évident que les suggestions positivistes ne se situent pas dans le prolongement des disciplines et des croyances introduites et entretenues par les Jésuites. Mais un certain besoin d'ordre temporel et spirituel a trouvé, ici et là, une réponse analogue. Ce qui diffère, c'est que, d'un côté, le progrès est sacrifié à l'empire, tandis que, de l'autre, l'empire résulte du progrès lui-même, à condition qu'il reste un développement de l'ordre.

On dira qu'ainsi entendu, le positivisme brésilien, non seulement parce qu'il ordonne l'avenir mais parce qu'il coordonne aussi le présent par rapport au passé, devient une sorte de mythe fonctionnel qui rend plus urgente que jamais la question préalable, posée au début même de ces conclusions : l'Apostolat positiviste au Brésil est-il resté fidèle à Comte et la foi des apôtres peut-elle nous apporter quelque lumière sur le dogme du Maître ?

On tient généralement les positivistes brésiliens pour des maniaques de l'orthodoxie. Il serait plus profitable de savoir si leur positivisme est bien celui de Comte et, au cas où il lui serait fidèle, comment il se fait que le positivisme authentique ait pu être mieux saisi à Rio de Janeiro qu'à Paris, soit rue Monsieur-le-Prince, soit à la Sorbonne, et cela, sans le secours d'une réflexion proprement spéculative ni l'appui d'une culture philosophique suffisamment assurée. Il faudrait se demander ensuite comment le positivisme a pu être à la fois saisi dans son authenticité et utilisé comme une sorte de mythe fonctionnel. Alors nous pourrions peut-être mieux interpréter le réflexe d'orthodoxie.

Il y a plusieurs positivismes brésiliens. On ne peut confondre celui de L. Pereira Barreto, celui de Benjamin Constant, celui de l'École militaire avant la République, celui de l'armée, avant et après le 15 novembre, celui de l'Apostolat et celui de Júlio de Castilhos. Tous répondent à des besoins analogues, mais seul le positivisme de l'Apostolat pose le problème de la fidélité : c'est d'ailleurs lui qui reste le symbole du 'comtisme' au Brésil. C'est à son propos que nous devons d'abord nous demander s'il répond entièrement aux principes et aux vœux de Comte.

La question est moins simple qu'elle ne le paraît, car il faudrait savoir ce qu'on entend par positivisme authentique. Même si l'on convient que c'est celui de Comte, il faut encore qu'on admette qu'il n'y a qu'un positivisme chez Comte. Nous en avons suffisamment disserté ailleurs pour ne pas ouvrir à nouveau le débat. À nos yeux, est authentique le positivisme envisagé dans son achèvement, c'est-à-dire considéré à partir de la « Synthèse subjective », prise dans son ensemble, et notamment du point de vue du « système de morale positive » qui devait en constituer les tomes II et III.

Le positivisme de l'Apostolat correspond-il au positivisme authentique ? Ici encore ce n'est pas simple. Si l'on veut que la correspondance cherchée s'exprime par des exposés dogmatiques où la doctrine du Maître serait analysée, condensée et confirmée, on aura quelque peine, parmi les écrits de Lemos ou de Teixeira Mendes, à rencontrer une synthèse, même mineure, du positivisme : on y trouve des aperçus partiels, généralement très fidèles, donnés le plus souvent à l'occasion de polémiques ou d'interventions, et principalement dus à Teixeira Mendes. Son ouvrage intitulé *Ultimas concepções…,* d'intention catéchétique, est certainement l'exposé dogmatique le plus considérable. La véritable correspondance doit être cherchée dans le rapport entre l'attitude générale de l'Apostolat et l'intention profonde de l'œuvre comtienne. Mais il ne peut être décidé sur la question qu'à la faveur d'interprétations très précises.

Si l'on tient la pensée de Comte pour essentiellement politique, morale et religieuse – et nous pensons avoir montré ailleurs, par le truchement de l'idée éducative, qu'elle est bien telle – il est hors doute que toute l'attitude de l'Apostolat n'a de sens qu'à partir d'une telle interprétation – il serait plus juste de dire, d'une telle appréhension. Le positivisme de Comte a bien été saisi tel qu'il était par Lemos, Teixeira Mendes et leurs amis. Sans doute, ils ne se sont jamais attardés aux problèmes méthodologiques soulevés par le *Cours*. Mais on peut en dire autant de Comte lui-même. L'immensité de son préambule dogmatique ne lui a jamais fait perdre de vue son dessein original et fondamental ; il n'y est pas retourné une seule fois pendant toute sa carrière philosophique. À la fin de sa vie, il a même été jusqu'à regretter d'avoir publié le *Cours de philosophie positive* avant la *Politique positive* : pour lui, il n'avait plus qu'un intérêt documentaire sur une expérience d'auto-éducation dont l'épreuve correspondante aurait pu être épargnée au public[14]. Les positivistes de l'Apostolat s'en dispensèrent spontanément, sans cependant négliger le *Cours* : ils se bornèrent à ne pas s'y attarder. Avec une rapidité étonnante et, il faut bien l'avouer, un peu suspecte si l'on s'en tient au témoignage de Lemos, ils en assimilèrent les résultats sans digression critique et portèrent leurs efforts sur la *Politique positive* et la *Synthèse subjective*, absorbées et enregistrées sans défaillance.

On ne peut disputer aux deux apôtres la connaissance des textes. Elle s'accompagne d'une intelligence réelle de ce qu'on pourrait appeler le positivisme explicite. Il ne faut pas entendre par là uniquement la lettre, mais aussi l'esprit, au moins dans la limite de ses lignes maîtresses, de ses principales intentions et propositions systématiques. N'hésitons pas à affirmer que Lemos et Teixeira Mendes ont beaucoup mieux compris le positivisme de Comte que maints interprètes infiniment plus savants, plus avertis et plus intelligents. Certes, répéter n'est pas comprendre, et il faut bien reconnaître que l'Apostolat, surtout après 1891 et sous la direction de Teixeira Mendes, s'est complu à des répétitions littérales et même à des réimpressions chroniques et obstinées de fragments de Comte, qui rappellent étrangement les procédés de certaines sectes biblicistes anglo-saxonnes. Toutefois il serait injuste de dire que l'Apostolat s'est borné à répéter Comte. Si son originalité ne réside pas dans le commentaire, et encore moins dans la critique, elle est d'un autre ordre. Les positivistes de l'Apostolat ont vécu la Religion de l'Humanité et c'est pourquoi ils ont acquis de l'œuvre de Comte une connaissance plus sûre que celle des plus savants commentateurs, surtout lorsque ceux-ci commencent par poser en

14. Cf. Comte, Lettre à Audiffrent, 28 mai 1857 : « quoique j'aie dû professer et même écrire, le *Cours de philosophie positive*, je ne devais pas le publier, sauf à la fin de ma carrière à titre de pur document historique, avec mon volume personnel de 1864. La préparation qu'il accomplit m'était réellement indispensable, mais je pouvais et devais l'éviter au public où la marche du positivisme eût certainement été plus ferme et plus rapide si je m'étais directement manifesté par ma *Politique positive*, après ma régénération mentale » *LàD*. I, p. 397-398.

principe l'inanité de la pensée fondamentale du fondateur du positivisme. Ce qu'on appelle l'orthodoxie de l'Apostolat n'a d'intérêt que pour s'être fondée moins sur la superstition de la lettre que sur les exigences d'une réalité vécue. C'est bien ainsi que l'entendaient Lemos et Teixeira Mendes, et que Comte lui-même l'eût sans doute compris s'il avait pu apprécier « subjectivement » ses disciples brésiliens, à la faveur d'une « attitude posthume » privilégiée.

*

L'orthodoxie de l'Apostolat positiviste au Brésil, et d'une manière générale le positivisme brésilien, met au jour un Auguste Comte assez différent de celui dont a coutume de se satisfaire l'immense majorité de ceux pour lesquels son nom reste exclusivement associé au préjugé 'scientiste'. Il ne s'agit nullement d'idées plus rigoureuses ou d'un système mieux articulé, mais du sentiment profond d'une intentionnalité essentielle que seule peut livrer une connivence intime, assidue et fidèle. On dira que tous les philosophes – comme d'ailleurs tous ceux qui ont été tentés de s'exprimer dans une œuvre – peuvent être appréhendés en deçà du langage, qu'ils ont leur envers ou leur endroit clandestin qui fait corps avec l'homme et son secret. Sans doute. Mais tous n'ont pas rencontré une postérité de disciples concrets, d'imitateurs selon l'esprit et jusqu'à la lettre au sens de cette *Imitation de Jésus Christ* si hautement prisée par le Maître. À l'exception de quelques littréistes égarés, le positivisme brésilien dans son ensemble, a eu, de la pensée de Comte, entendue dans le sens le plus réel d'existence spirituelle, une intuition proprement préconceptuelle et, croyons-nous, singulièrement authentique.

Le positivisme brésilien pose ainsi un bien étrange problème, parmi beaucoup d'autres. Il a réussi à appréhender la pensée de Comte avec une remarquable intuition de son originalité, sans avoir le moins du monde recours à une analyse conceptuelle. Les positivistes brésiliens – ceux de l'Apostolat en particulier – ne sont pas des philosophes. Ils n'en ont ni la préparation, ni le goût, ni la curiosité. Or ils sont incontestablement plus proches de Comte que les plus philosophes de ses interprètes. Il semblerait que le Grand-Être, à la manière du Dieu des Chrétiens, se soit plu à se révéler à la vénération et à l'amour, tandis qu'il se refusait aux savants et à leur superbe.

Si le positivisme comtien n'a jamais été mieux compris que par des esprits étrangers aux disciplines philosophiques, faut-il en conclure que Comte n'est pas un philosophe ? C'est bien possible. Il l'est en tout cas d'une façon très particulière, qui semble être restée longtemps fermée aux philosophes proprement dits. Comte est-il le seul penseur dans ce cas ? Ce n'est point sans inquiétude qu'on se pose la question. Le firmament philosophique serait-il peuplé de ces astres noirs qui, derrière le voile d'une lumière trop limpide, cachent un rayonnement inaccessible aux grossiers appareils de l'intelligence conceptuelle ? Il faut avouer qu'Auguste Comte semblait bien être le dernier philoso-

phe à se prêter au soupçon de clandestinité. Un fait pourtant demeure, qui donne à penser : la révélation de son authenticité déborde les limites de l'orthodoxie apostolique. Le positivisme brésilien a plutôt bien saisi la véritable doctrine de Comte.

Est-ce à dire que l'entreprise de l'Apostolat ait évité toute équivoque, même sur le plan de la fidélité ? Il ne faut pas oublier que de nombreux positivistes brésiliens ne se rattachèrent pas à l'Apostolat, mais s'en détachèrent ou en furent expulsés, sans rallier pour cela le littréisme et sans répudier la religion de l'Humanité. Ils reprochaient à Lemos et à Teixeira Mendes leur abus de la censure, leur exclusivisme doctrinal, leur goût de l'excommunication et, pour tout dire, leur sectarisme. Ils estimaient que le positivisme aurait pu se développer au Brésil sans qu'il fût nécessaire de fonder une Église et d'instituer un subside sacerdotal. Ils pensaient que la propagande aurait du attribuer la première place à l'enseignement et à l'éducation positivistes, et que les apôtres eux-mêmes, n'avaient pas une préparation encyclopédique suffisante pour assumer 'dignement' la responsabilité d'une direction spirituelle. Il est vraisemblable que Benjamin Constant était dans ces sentiments. Les critiques qui ont pu être adressées à l'Apostolat par certains positivistes brésiliens, pourtant non-littréistes, ne nous intéressent que dans la mesure où elles peuvent mettre en question la fidélité doctrinale des apôtres. À vrai dire, aucune ne la conteste. La critique porte principalement sur l'opportunité d'une organisation ecclésiastique et la compétence encyclopédique de ses promoteurs. Il est clair que Lemos et Teixeira Mendes ont surtout choqué leurs coreligionnaires indépendants par leur intransigeance et leur exclusivisme, ainsi que par leur prétention à régenter la vie personnelle des fidèles en invoquant l'harmonie qui doit régner entre « la vie publique et la vie privée ». À la décharge de l'Apostolat, on pourrait dire que l'intransigeance dont on leur fait grief peut se réclamer de Comte lui-même. Sans recourir à une caution aussi prestigieuse, il est plus simple, et sans doute plus vrai, d'en imputer les habitudes partisanes des coteries brésiliennes du temps, aggravées par un autoritarisme indéniable du côté de Lemos et par un absolutisme mystique manifeste chez Teixeira Mendes.

Il faut pourtant être juste. On a dit que Lemos s'était érigé en successeur d'Auguste Comte et en Grand Pontife du positivisme au Brésil. Rien n'est moins exact. Après avoir répudié son titre fallacieux d'Aspirant au Sacerdoce de l'Humanité conféré par « l'usurpateur », Pierre Laffitte et après avoir mis fin en 1883 à toute délégation sacramentelle, Lemos ne se donna jamais que pour le Directeur du positivisme au Brésil, dont Teixeira Mendes était le vice-directeur. Après le schisme, Lemos n'administra les sacrements qu'avec crainte et tremblement : en 1893, il suspendit les sacrements parce qu'il lui semblait qu'ils n'étaient pas reçus avec des sentiments suffisamment profonds ; et il résolut d'ajourner toute décision à leur sujet jusqu'au moment où il aurait atteint l'étape sacerdotale de 42 ans. Dans une circulaire du 11 mai 1893 à ses confrères, il écrivait à ce propos :

> « quoique je reconnusse mon incompétence [au moment de la rupture avec Laffitte] pour des attributions d'un caractère spécialement sacerdotal [l'administration des sacrements] j'ai pensé, d'accord en cela avec le désir unanimement manifesté par nos frères, que l'insuffisance de l'organe serait assez compensée par les bienfaits qui en résulteraient. Vous savez que je n'ai jamais eu des prétentions théoriques et encore moins sacerdotales, vous savez tous également que même comme chef de l'Apostolat brésilien, je me suis toujours considéré, et je me considère encore, un fonctionnaire provisoire »[15].

Le 27 décembre 1896 (25 Bichat), les sacrements étaient rétablis. Le 25 novembre Lemos venait d'avoir 42 ans. Son « insuffisance sacerdotale » ne lui était pas moins sensible que trois ans auparavant[16]. L'Apostolat n'a jamais méconnu la recommandation de Comte :

> « N'ayant pu trouver jusqu'ici de successeur, ni même aucun collègue, je déclare que, si je disparaissais avant d'y parvenir, le positivisme se développerait mieux d'après les libres efforts de mes dignes disciples que sous un chef insuffisant »[17].

L'Apostolat est bien resté fidèle au positivisme de Comte. En l'appréhendant comme religion et comme morale, en lui demandant une règle de vie privée et publique, en s'efforçant d'intervenir dans les affaires de la cité, sans jamais trahir la cause de la liberté spirituelle ni méconnaître la séparation des deux pouvoirs, les positivistes brésiliens se situent au premier rang des « dignes disciples ». Il est juste de parler ici des positivistes brésiliens et pas seulement de l'Apostolat, car, si le groupe de Lemos et de Teixeira Mendes est le plus caractéristique, les positivistes brésiliens qui se sont affranchis de son obédience n'en appartiennent pas moins à la même famille spirituelle, dès le moment où ils voient dans le positivisme un principe encore valable de vie religieuse et morale, ainsi qu'une source d'inspiration politique, non seulement nationale, mais surtout planétaire pour parler comme Comte.

Peut-on attribuer au positivisme brésilien la valeur d'une contre-épreuve concrète à l'égard de l'interprétation religieuse à laquelle conduit l'analyse abstraite du système, menée dans un esprit de sympathie et de soumission ? On pourrait dire alors que le positivisme est bien une religion puisqu'une de ses manifestations les plus fidèles se présente comme telle. Mais l'argumentation serait pourtant spécieuse, car reposant sur une pétition de principe : le jugement de fidélité implique une détermination préalable du positivisme authentique ; si l'on accorde qu'il est une religion, le positivisme brésilien sera nécessairement tenu pour fidèle.

Peut-on attendre mieux du cas brésilien ? Sans doute, mais alors la garantie d'authenticité ne doit pas résulter d'une interprétation, toujours sujette à cau-

15. APB. *13ème Circ. An.* (1893)-1895 (F), p. 58-60.
16. APB. *16ème Circ. An.* (1896)-1898 (F), p. 39-40.
17. Comte, *SPP*, IV, p. 542.

tion, même lorsqu'elle se prévaut d'une analyse théorique convenablement menée ; elle doit se manifester par les conditions sociologiques dans lesquelles s'est effectué le passage de la doctrine originelle à sa transposition brésilienne. Ce que nous appelions la fidélité devra alors être conçu plutôt comme un fait que comme une volonté ou une vocation. Le positivisme brésilien manifesterait ce qu'il y a d'essentiel dans le positivisme de Comte en raison d'un consensus sociologique, objectif et extrinsèque, tandis que sa convenance, que nous avons tenté d'analyser comme répondant à une perméabilité ou prégnance, dépendrait d'un consensus subjectif et intrinsèque. L'étrange, c'est l'harmonie des deux consensus. En d'autres termes, c'est que le positivisme, dont l'intégrité se trouve maintenue par les conditions mêmes – principalement sociologiques – de son transfert, convienne parfaitement aux besoins individuels et collectifs du milieu où il est transféré. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, car les conditions d'existence et la convenance subjective ne sont que deux aspects d'une même réalité. Pour atteindre cette dernière, nous avons tenté d'analyser la convenance subjective. Nous pensons que l'examen des conditions d'existence peut constituer une contre-épreuve concluante. Il importe de préciser en quel sens les conditions mêmes du transfert idéologique peuvent garantir son authenticité. Ces remarques sur la double convenance subjective et objective du positivisme brésilien par rapport au positivisme originel, tentent de ' systématiser' l'intuition de Comte sur les brillantes perspectives qu'il attribuait à l'accueil latin et spécialement américano-hispanique. Nous en avons sommairement indiqué le principe en analysant les difficultés de notre entreprise.

Quand il advient que les idées, à l'instar des hommes, se mettent à émigrer en pays neuf, leur brusque projection entraîne une décantation qui peut paraître une altération, mais qui est, en fait, un précipité où leur intention originelle se retrouve et même se révèle, à condition d'entendre cette 'intention' au sens propre de 'tension vers', c'est-à-dire de l'action dont l'idée était grosse.

Dans le cas du positivisme, il s'agit moins d'un dévoilement de l'action impliquée dans l'idée que d'une consécration « au grand jour ». Le positivisme était *explicitement* une philosophie de l'action. En émigrant, il a pu se manifester comme l'action d'une philosophie ou, si l'on veut, comme philosophie en action. L'accident du vide idéel – qu'on doit se garder d'assimiler à un vide absolu – est éminemment favorable non seulement au maintien de l'intégralité des systèmes brusquement soustraits à la voracité des idées ambiantes, mais encore à leur intégrité, c'est-à-dire, à leur pureté et à la sauvegarde de leur authenticité. Analogues aux mammouths que livre à notre siècle étonné la marche lente des glaciers, les systèmes déportés peuvent conserver très longtemps leur structure. Plus favorisés que les mammouths, ils peuvent prétendre à une existence autre qu'archéologique. Incarnés dans l'action qui leur est propre, ils vivent plus encore qu'ils ne revivent. Le privilège serait remarquable s'il ne marquait la fin de l'idée. Une philosophie en action n'est plus une philosophie.

Le paradoxe des migrations idéologiques consiste à détruire en conservant. Reste à savoir si cette destruction n'est pas le signe d'une mutation de l'idée en idéologie et de l'efficacité en religion.

Certes, tous les systèmes ne s'aventurent pas sur les routes de l'exil : si tous portent en eux une formule d'action, rares sont ceux qui se prêtent, sans réserve, à la mutation pragmatique. Le positivisme était de ceux-là. Tout le désignait à l'entraînement des terres d'utopie. On peut dire aussi qu'il s'y est manifesté « tel qu'en lui-même enfin », c'est-à-dire dans cette irrécusable authenticité de l'achèvement qui est à la fois une mort et une incarnation. Dans le positivisme d'un Lemos et d'un Teixeira Mendes, il n'y a plus de philosophie ; mais il y a le message essentiel d'une philosophie et l'appel d'une religion.

On voit peut-être mieux comment il est maintenant possible de dire que le positivisme brésilien offre une contre-épreuve des résultats suggérés par une certaine analyse théorique du positivisme de Comte. Ces premières indications d'une sociologie de la pensée philosophique, qui ne serait pas nécessairement inféodée à la réduction économique et technique, permettent de penser qu'en estimant le positivisme brésilien fidèle à Comte nous ne sommes pas le jouet d'une pétition de principe ; mais que nous nous appuyons sur les conditions mêmes de son transfert.

Comment apprécier, alors, le réflexe d'orthodoxie si caractéristique de l'Apostolat ? Il n'est point, par lui-même, un signe d'authenticité, une preuve suffisante que la doctrine alléguée est bien la doctrine originelle. La prétention à l'orthodoxie vaut ce que valent toutes les prétentions. Elle doit être soumise à un contrôle. Nous verrions plutôt dans le réflexe d'orthodoxie l'expression de cet ardent besoin de dévitalisation philosophique au profit de la décantation pragmatique. Le plus sûr moyen d'exorciser 'l'anarchisme' inhérent à toute pensée, c'est-à-dire le refus de toute autorité étrangère à elle-même, c'est d'en immobiliser les formules et de veiller à leur pérennité. En appréhendant le positivisme comme politique et comme religion, l'Apostolat brésilien n'avait nul besoin – et d'ailleurs nul goût – de le traiter comme philosophie. Contre cette « insurrection de l'intelligence », le raidissement orthodoxe préserve suffisamment. À cet égard, le positivisme brésilien n'est pas authentique parce qu'il est orthodoxe, mais il est orthodoxe parce qu'il est authentique. Résolument engagé dans la voie féconde de la sympathie et de la soumission, il sut éviter les rétrogradations fatales en sacralisant l'expression même de la pensée rédemptrice. En fin de compte, le culte du signe, comme celui des images, est le vrai signe d'un culte. Dès que le signe, l'image ou l'expression sont livrés à la critique, la pensée pure – et nécessairement anarchique – reprend ses droits. Il n'y a de philosophie que du langage : si la fixation dogmatique caractérisée par le terme d'orthodoxie équivaut à une mise en congé de la philosophie comme recherche, elle n'aboutit nullement à une paralysie de la pensée ou à un dessèchement de la vie intérieure. En elle-même, l'orthodoxie est un réflexe vital d'économie. Il ne faut point s'étonner de le trouver particulière-

ment marqué chez des hommes engagés dans un monde mouvant, où la lutte avec la nature et l'espace reste toujours indécise. La certitude, qui n'est rien d'autre, pour l'esprit, qu'une exigence d'ordre, apparaît d'autant plus urgente que le désordre surabonde. Une fois décidée l'économie des retours sur les principes, la pensée peut se porter de tout son poids sur les applications. Ce domaine est suffisamment vaste pour autoriser une « digne activité ». Comte ne demandait rien de plus à ses disciples. Les fidèles de l'Apostolat l'ont compris et le plus clair de leur activité mentale, qui fut grande, fut précisément de relier la vie quotidienne et politique aux principes de la doctrine et aux prescriptions du Maître.

Sur le plan de la vie intérieure, l'orthodoxie apporte les ressources d'une discipline mentale qui subordonne rigoureusement les aventures de l'esprit au primat de la qualité morale. Chez Comte, l'éducation a pour seul objet de sauvegarder cette qualité de toute déviation qui pourrait résulter de la séduction de synthèses partielles en amplitude ou en hauteur. La tentation d'ailleurs restait minime pour des esprits qu'aucun antécédent ne portait à la spéculation pure et qui avaient reçu des jésuites une inoubliable leçon de sécurité mentale.

L'interprétation du réflexe d'orthodoxie comme dévitalisation philosophique au profit de l'efficacité pratique ne traduit pas seulement un légitime souci d'urgence ; il accompagne nécessairement la constitution des groupes de militants qui, sur le plan spirituel, ne peuvent être que des 'professants'. On retrouve ici les caractères structurels de la secte. Elle ne s'affirme qu'à la faveur d'une dissidence dont l'occasion invoquée est généralement une restauration de l'orthodoxie bafouée. La dissidence en chaîne, par renchérissement orthodoxe, est courante dans les pays de faible consistance idéologique. Ce fut le cas des sectes protestantes aux États-Unis. Une prolifération analogue, avec surenchère orthodoxe, n'est pas étrangère au protestantisme sud-américain et particulièrement brésilien. R. Teixeira Mendès s'élève quelque part contre l'usage du terme secte appliqué au positivisme de l'Apostolat : invoquant à juste titre l'étymologie, il demande de quelle doctrine fondamentale l'Apostolat s'est « séparé », lui qui est resté obstinément fidèle à la doctrine-mère. Sur le principe, il avait raison. Mais il ne se demandait pas pourquoi le terme de secte était, au Brésil, d'un usage si courant qu'il était devenu synonyme de tendance philosophique et il apercevait mal – Lemos semble l'avoir mieux entrevu – combien le réflexe d'orthodoxie était utile à la consistance sociologique de l'Apostolat ainsi qu'à son rayonnement doctrinal.

Si l'on se réfère à l'existence d'orthodoxie dans le positivisme de Comte, peut-on reconnaître au raidissement doctrinal de l'Apostolat, le privilège d'une filiation directe ainsi que le mérite d'une « imitation fidèle » ? Nous le pensons, mais avec la réserve de quelques nuances. En son fond, l'orthodoxie de l'Apostolat est du même type que celle de la Société positiviste de Paris, du temps où Comte instruisait, rectifiait, morigénait et appréciait. À Paris, comme à Rio, le primat de l'action commande. Mais le raidissement dogmatique chez l'Apostolat brésilien est renforcé par un concours de circonstances qui tient à

la situation historique et sociologique. La tendance à l'enkystement dogmatique sévit d'autant plus que le vide idéel se rapproche du vide absolu. Le fanatisme du désert, naturel ou artificiel, a toujours été le plus intransigeant.

À la louange du positivisme brésilien, et même de l'Apostolat, il est juste de dire que la notion d'orthodoxie dogmatique y a toujours été tempérée par celle de relativité. On l'oublie souvent pour Auguste Comte. Celui qui avait écrit « Tout est relatif, voilà le seul principe absolu » ne pouvait autoriser une orthodoxie érigeant en absolu une fixité formelle ou verbale. Comte a su allier le sens du relatif et celui de la stabilité systématique : l'orthodoxie qu'il demande est principalement de discipline, c'est-à-dire relative. Il en est de même du positivisme de l'Apostolat : en dépit de ses excommunications et malgré certaines de ses interventions trop manifestement rétrogrades, il n'a jamais oublié que la fidélité à la doctrine devait se garder de méconnaître le sens de la relativité dont Auguste Comte avait été si profondément pénétré[18].

L'idée s'impose d'un parallèle entre l'orthodoxie positiviste et l'orthodoxie marxiste. Les analogies sont manifestes, tant pour ce qui est de la rigueur avec laquelle sont dénoncés et traités les déviationnistes, que pour ce qui touche au relativisme fondamental de la doctrine aux prises avec l'action. La rançon de tout pouvoir spirituel, assez rigoureusement organisé pour « énoncer la vérité » comme le pouvoir juridique qui « dit le droit », est d'instaurer une orthodoxie, branchée sur la double temporalité de l'histoire et de la pratique, qui ne peut que se nier elle-même sous prétexte de relativité. La ligne de partage entre le principe et la situation ne peut être déterminée que par l'intervention d'une scolastique, inévitablement serve du temporel. La pensée libre reste en deçà, solitaire et anarchique. Une interprétation de l'orthodoxie conduit à penser qu'elle est moins cultivée pour elle-même que pour la fonction qu'elle remplit. La vigueur avec laquelle elle est invoquée s'explique par l'importance du rôle qu'elle joue. Comme il y a disproportion entre les exigences du littéralisme et la fonction de l'orthodoxie, on peut être tenté de parler de 'mythe' en ce sens que la fonction déborde le fait, comme une âme sans corps. Nous rejoignons par là certaines vues antérieures sur le positivisme comme mythe, qu'il importe de préciser.

*

Comment le positivisme au Brésil a-t-il pu à la fois être saisi dans son authenticité et opérer comme mythe fonctionnel ? Les philosophies de l'action, propres au siècle de l'histoire, ont le privilège, peut-être fallacieux, de pouvoir allier l'économie et la fixité de la pensée avec l'extrême variété des interprétations de l'événement. Le martèlement incessant de l'histoire n'épargne plus

18. Teixeira Mendes a voulu en donner un audacieux exemple par sa théorie du « végétarianisme » qui va à l'encontre du « carnivorisme » de Comte.

la sphère de l'idée. Prise dans l'action, elle doit l'informer – au sens aristotélicien – ou s'y conformer, suivant un processus dont la possibilité même reste obscure. Pour supporter sans défaillir les pulsations du temps, l'homme commun a besoin d'être incessamment éclairé et apaisé. La sérénité qu'il demande à un dogme indiscuté serait vaine si chaque moment de l'histoire ne pouvait en attendre une justification. En dépit de sa rigidité, le dogme doit pouvoir résorber les surprises de l'événement et en fournir une interprétation, à la fois toujours la même et toujours différente. Il doit se faire mythe, c'est-à-dire récit explicatif, commentaire perpétuel. Le propre du mythe est d'instituer une dramatique où l'homme puisse reconnaître son destin et trouver la force d'y persévérer ; sa fonction est de sacraliser la tentative de vivre en neutralisant l'échec. Intégré dans une histoire dont l'avenir est garanti par le passé, l'échec devient étape. Toute philosophie de l'histoire s'exprime par un mythe et tout mythe implique une philosophie de l'histoire. C'est très improprement que l'on parle de philosophie de l'histoire : ce qu'on désigne généralement de ce nom est surtout une *mythisation* de l'histoire, c'est-à-dire une manière de transposer le récit en destin.

Si le positivisme se prête à la systématisation dogmatique, il ne faut pas oublier qu'il est avant tout une mythisation de l'histoire. Tendancieusement prise, la formule ne manquerait pas de convenir aux détracteurs de Comte, prompts à disqualifier son entreprise, en lui imputant une ignorance ou une méconnaissance des faits. 'Mythiser ' l'histoire, c'est pour eux la trahir, alors qu'il n'y a pas d'histoire des événements sans une histoire de l'homme, c'est-à-dire sans une mythisation de l'histoire, entendue comme temps vivant, surgissant de l'avenir, beaucoup plus que déroulé dans le passé. Plus encore que dogme, le positivisme dans son ensemble, est mythe. La fixité du premier n'exclut pas la relativité du second. L'orthodoxie formelle n'épuise pas l'intuition de l'authenticité. L'intransigeance de Comte sur les principes ne l'a-t-elle jamais porté à renier l'autre absolu, celui du « tout est relatif » ?

En même temps qu'ils ont demandé au positivisme la sécurité mentale, les fidèles de l'Apostolat ont cherché un commentaire perpétuel de leur histoire et un guide pour leur avenir. Comme le commentaire est plus nécessaire encore que le dogme et qu'il reste entendu que la foi, pour être virtuellement démontrable, n'en demeure pas moins, pour la plupart, actuellement non-démontrée, l'ensemble du système tend à s'estomper pour ne laisser subsister, au premier plan, que les attitudes qui constituent la manière la plus concrète d'interpréter les événements. Le dogme reste invoqué sans être proprement connu. L'étrange est que tout se passe comme s'il était effectivement connu, car il y a une mémoire des valeurs tout à fait indépendante de celle des idées. On a dit que le positivisme brésilien était une espèce de « mythe spirituel et politique »[19]. La remarque est juste, à condition de ne pas s'en autoriser pour sous-estimer

19. J. Cruz Costa, *O Desenvolmiento…*, p. 284.

l'importance morale et sociale d'un fait comme l'Apostolat, à condition aussi de voir dans la mythisation de l'histoire une des caractéristiques fondamentales du positivisme comtien et dans le besoin d'une telle mythisation une des raisons de son implantation brésilienne. Le souci de la lettre ou orthodoxie n'exclut pas l'intuition de l'esprit ou authenticité. Le dogme n'a pas étouffé le mythe. Comment l'aurait-il pu puisque la mythisation de l'histoire, et même du monde, n'est rien d'autre que la subjectivité comtienne ? Elle n'implique nullement que soit signifié son congé au réel. Elle postule seulement le primat de l'humain.

Le besoin d'interroger le passé et l'avenir en fonction de l'homme et de se confier à une doctrine qui ne récuse pas l'histoire est normal. Au siècle de leur indépendance, au moment où ils se constituaient comme nation et se choisissaient un destin collectif, il était naturel que les Brésiliens accueillissent avec un intérêt tout particulier un principe d'explication historique qui avait l'avantage d'apporter une foi, d'imposer un style de vie et d'ouvrir les cœurs aux plus grandes espérances. Les philosophies n'étaient pas si nombreuses qui pouvaient promettre avec une telle générosité. Tenir n'est pas l'affaire d'un jour. Une classe sociale ne déchiffre les promesses qu'en prenant conscience de ses besoins. Entre les besoins et les promesses le dialogue peut se prolonger pendant des années. Les succès et les échecs spectaculaires sont loin d'y mettre un terme. Il serait absurde de vouloir circonscrire l'action du positivisme au Brésil au milieu restreint de l'Apostolat et à deux mois et demi de Gouvernement provisoire. La faveur, ouverte ou diffuse, du positivisme au Brésil résulte de circonstances relativement durables [20]. L'inventaire des besoins auxquels il correspond conduit à une question précise et actuelle. Si ces besoins subsistent et que la spiritualité positive a épuisé son efficacité, au profit de quelle idéologie s'effectuera la relève ? Cette question peut paraître étrangère à notre recherche et ressortir plus à la prophétie qu'à l'histoire, ou du moins à la réflexion sur les accidents de l'itinérance idéologique. Elle est cependant suggérée à la fois par la structure même du positivisme et par les conditions générales de la situation brésilienne. Le positivisme est, avec le marxisme, la seule philosophie de l'action qui se flatte de ne point dissocier la théorie de la pratique et l'idée de l'histoire. L'événement et l'esprit y sont soumis à un même ordre. Il devient possible de prévoir et, dans une certaine mesure, de diriger.

20. *Ibid*., p. 284-285. « Le positivisme brésilien, qui fut essentiellement religieux – et qui peut-être pour cette raison même n'a pas rencontré une plus grande résonance chez nous –, a été une espèce de grand mythe qui s'est maintenu au cours de notre histoire spirituelle et politique sans que nous lui trouvions une justification claire et satisfaisante. Cependant cette justification existe peut-être, encore que la doctrine de Comte n'ait exercé qu'une influence minime sur les événements liés à l'avènement et à l'évolution du régime républicain au Brésil. C'est que le positivisme brésilien, comme dit encore Otto Maria Carpeaux, est 'un symbole de réalités plus profondes', peut-être un symbole des profondes contradictions que renferme notre destin national. Doctrine qui n'a exercé d'influence que dans le groupe limité des adhérents de l'Apostolat, le positivisme a peut-être une plus grande signification que les apparences pourraient ne le faire croire ». Ce témoignage d'un Brésilien très averti confirme la réalité du problème en même temps qu'il en laisse deviner la difficulté.

L'aptitude politique est inhérente à la doctrine. La présence ou l'absence de celle-ci, sa faveur ou son discrédit, les oscillations de son existence ne peuvent rester sans effet pratique. Toute analyse sérieuse d'une implantation positiviste doit en inventorier les conséquences pratiques. Tout retrait doctrinal ou toute désaffection idéologique ouvre une succession.

La situation brésilienne, par ailleurs, tout en évoluant avec une extrême rapidité, présente à certains égards des constantes plus stables que celles des sociétés européennes en raison d'une pesanteur continentale inconnue dans le vieux monde d'Occident et d'une formule démographique dont la turbulence et l'hétérogénéité sont si générales qu'elles finissent par constituer un arrière-fond immuable. L'analogie des antécédents historiques parachève la plus paradoxale des unités sous le signe d'une latinité qui persiste malgré les apports germaniques, slaves, anglo-saxons et asiatiques. Les besoins politiques et sociaux de l'Amérique latine restent dans l'ensemble uniformes. Il serait abusif de soutenir, même en considérant le Brésil républicain, que l'idéologie positiviste a satisfait jusqu'à ce jour à ces besoins. Il ne pourrait s'agir que d'un positivisme singulièrement diffus, implicite, et en fin de compte arbitraire. Il serait plus juste de dire que la situation brésilienne s'accommode volontiers de synthèses totales, que la scolastique thomiste et le positivisme comtien lui en ont fourni jusqu'à présent deux types aisément utilisables, et qu'on ne peut s'empêcher de se demander à quel troisième type le Brésil pourrait avoir recours au cas où les précédents auraient momentanément épuisé leur réserve d'efficacité.

Une partie des raisons qui semblent avoir favorisé l'implantation du positivisme pourrait bien jouer également au profit de l'idéologie marxiste : le goût du dogmatisme et de l'orthodoxie, l'indolence spéculative, l'inaptitude à la critique constructive, la vocation du pouvoir personnel, le souci empirique, le refus du mystère, la mystique de l'avenir, l'optimisme eschatologique. On pourrait mentionner des circonstances plus concrètes : l'importance dans toute expansion idéologique des milieux constitués, tel que l'armée ; la montée des nationalismes dont un parrainage pourrait bien être attribué aux « initiatives sociocratiques » de l'Apostolat ; l'insuffisante incorporation d'un prolétariat singulièrement accru depuis le projet hardi de Teixeira Mendes ; la carence persistante du théologisme. La mutation des mythes, comme celle des combinaisons chimiques, dépend de variations infimes. Les conversations individuelles et collectives se réduisent souvent à une simple interversion des valeurs. Les lois qui président à la promotion des idéologies tendent à annuler les signes contraires. Comte, aussi bien que Marx, nous ont accoutumés aux continuités disparates. Il est vrai que, chez l'un comme chez l'autre, l'alignement dialectique ne vaut qu'en deçà d'un état final d'achèvement ou de libération. Comte n'eût pas admis que le positivisme puisse se muer en autre chose qu'en lui-même, pas plus que Marx n'eût consenti à voir dans le communisme un prélude pour quelque suite. Il faut bien buter, une fois, sur une existence réelle.

Les apologètes du marxisme n'ont pas manqué d'ébaucher un parallèle avantageux entre les efficacités respectives du positivisme et du communisme [21]. Il est assez facile d'écraser les chétives excroissances pratiques du positivisme occidental en leur opposant le déferlement idéologique et politique du communisme. Devant les 'applications' du positivisme brésilien [22] on peut faire montre d'un étonnement plus amusé, sans cesser d'y voir, cependant, autre chose qu'une idéologie 'bourgeoise' opportunément maniée par une classe de riches planteurs et de puissants colons, déçus de l'Empire et avides de pouvoir. L'acquiescement de Comte au coup d'état du 1851 couvre l'interpénétration.

S'il est vrai qu'il n'y a pas de commune mesure entre les conquêtes de l'idéologie marxiste et les applications du comtisme, il serait peut-être un peu hâtif d'en conclure que l'ordre positiviste soit voué à la conservation sociale, entendue comme une consécration sans appel des privilèges de classe. La sollicitude de Comte pour les conservateurs peut favoriser l'équivoque. Encore faudrait-il se souvenir qu'il s'adressait aux « vrais » – ceux qui entendent construire dans la contrainte – renvoyant les autres grossir les rangs des « rétrogrades ». Si les conservateurs rétrogrades ont plus d'une fois tenté de mobiliser à leur profit la bannière de l'ordre à la faveur de cette « hypocrisie

21. Cf. P. Laberenne, « Efficacité politique et sociale du positivisme et du marxisme », in *À la lumière du marxisme*, t. II, p. 77-123.

22. Cf. *Ibid*., p. 114-117. L'auteur a raison d'écrire qu'il est « difficile à quelqu'un qui n'est pas spécialiste de l'histoire des Républiques sud-américaines, de parler avec compétence de ces événements particuliers ». Bien qu'il faille le louer d'avoir abordé, même sommairement, le cas brésilien, on est obligé de relever de nombreuses erreurs dans les quelques lignes qu'il y consacre. Le groupe positiviste, on l'a vu, fut entièrement étranger à la révolution du 15 novembre 1889 ; il ne participa pas à « la lutte d'une bourgeoisie libérale, formée surtout de riches planteurs et de puissants colons […] contre un empereur dont la politique opportuniste avait fini par mécontenter les principaux appuis ». Il n'a pas lutté « pour le développement de l'instruction publique ». C'est exactement le contraire qui est vrai. Benjamin Constant n'a fondé en 1871 aucune Société positiviste à Rio de Janeiro (cette erreur qu'on retrouve partout vient de la *Revue Occidentale* et du R. P. Gruber). L'importance donnée à l'éducation dans la Constitution de 1891 est contraire aux suggestions positivistes. Benjamin Constant n'a jamais été le « chef du groupe positiviste ». Si la Constitution de 1891 « élimine systématiquement de la vie politique tous les éléments les plus pauvres de la population et, aussi, les plus nombreux, notamment les Indiens et les esclaves libérés, les métis de toutes sortes, en exigeant d'eux, pour qu'ils puissent voter, des conditions impossibles à remplir et entre autres savoir lire et écrire » (*Ibid*., p. 115), les positivistes n'y sont pour rien puisqu'ils ont demandé que les illettrés et les mendiants puissent avoir le droit de vote. On ne peut pas tenir la Constitution de 1891 pour un « cas d'application pratique du positivisme ». Enfin, on ne peut parler ni d'une dizaine de « prêtres positivistes brésiliens » ni d'une centaine de fidèles, du moins de personnes n'hésitant pas à se déclarer « positivistes ». On ne peut dire que les incidents politiques de 1935 aient marqué « l'échec total de toutes les espérances des disciples sincères de Comte » : c'est leur accorder une importance qu'ils n'avaient pas alors. P. Laberenne affirme aussi que « les travailleurs brésiliens se tournent de plus en plus vers le communisme » (*Ibid*., p. 116, note 1) ; or il est bien difficile de savoir si ce jugement vaut pour 1952 : ce qui est certain, c'est qu'ils ne se sont jamais tournés vers le positivisme. Le phénomène positiviste au Brésil est à la fois beaucoup plus curieux et beaucoup moins important que ne le croit P. Laberenne. Nous avons insisté sur la critique de son appréciation parce qu'elle est de bonne foi et reste entièrement en marge de la réalité.

positiviste »[23] judicieusement annoncée et vigoureusement dénoncée par Comte, il ne faut pas oublier sa fidélité à la Convention jacobine, son inébranlable confiance dans la vocation spirituelle du prolétariat, son sens des affinités profondes qui unissent les éléments fondamentaux de la trinité spirituelle : les philosophes, les femmes et les prolétaires. Cet aspect de la pensée comtienne qui, à vrai dire, se confond avec son visage le plus authentique, a bien été retenu par les positivistes brésiliens, en dépit de ses attaches militaires[24]. S'il est un point sur lequel Teixeira Mendes va peut-être plus loin que son Maître, au moins dans l'expression verbale, c'est précisément dans ses diatribes antibourgeoises. Certaines ne seraient pas déplacées dans une anthologie rouge de stricte observance. L'idéologie positiviste a peut-être fort opportunément 'rassuré' des conservateurs-rétrogrades ralliés à la République, elle a, sans doute, fourni aux militaires le thème de la dictature républicaine si favorable aux déviations autoritaires ; mais au sein de l'Apostolat, elle n'était pas inféodée à la cause des riches et des puissants. On ne pourrait trouver une seule intervention positiviste, même après 1891, qui soit favorable aux intérêts des classes dirigeantes ou aux ambitions des pouvoirs constitués. Jamais le positivisme brésilien n'a baissé pavillon dans la surprise d'un *pronunciamento* ou d'un coup d'état, même pas, si paradoxal que cela paraisse, le 15 novembre 1889[25]. Il n'a pas eu de 2 décembre à se reprocher. C'est d'autant plus méritoire que ses protestations ne sont guère inspirées par un attachement aux institutions parlementaires et que les fauteurs de coup d'état peuvent se réclamer d'une tradition positiviste assez impure, à la mode de Júlio de Castilhos et du caudilhisme riograndense.

Cette pureté, où l'orthodoxie se confond avec l'authenticité, s'explique par un sens aigu de la liberté spirituelle. C'est en son nom que l'Apostolat n'a cessé d'intervenir. Quand on se demande ce qui eût préservé Teixeira Mendes de l'envoûtement communiste au cas où il aurait été soumis à une propagande systématique, on ne peut qu'invoquer sa confiance, digne de celle de son Maître, dans la pleine efficacité de la liberté spirituelle. Les interférences théoriques du positivisme et du communisme – et elles sont plus nombreuses qu'on ne pourrait le croire – n'entraîneront jamais une réelle convergence – non pas du tout parce que « l'ordre » serait incompatible avec « le progrès », mais en raison du primat positiviste conféré à la liberté spirituelle. À cet égard, le posi-

23. Cf. Comte à Congreve, 9 juillet 1857 : « […] l'hypocrisie positiviste fardée par le nouveau jargon sentimental et religieux » *LàD*., I (2), p. 130.

24. Voir, par exemple, les pages sur l'esclavage de Lemos, *O Positivismo e a escravidão moderna*, Rio, 1884, et les considérations de Teixeira Mendes sur le droit à la mendicité.

25. La manifestation de l'Apostolat auprès de Benjamin Constant dès le lendemain de la proclamation de la République n'a rien d'un ralliement. Les positivistes, républicains à leur manière, avaient toujours annoncé la chute de l'Empire, mais pas pour le 15 novembre. Il est vrai que leurs réserves à l'égard de la révolution républicaine date de 1892 ; à l'égard du parti républicain, elles remontent à 1880.

tivisme serait plus proche de l'anarchie, qu'il abhorre pourtant, que du communisme, et le caractère trop souvent négatif de l'action positiviste brésilienne fait souvent penser aux protestations libertaires, tant qu'elles ne passent pas à l'action directe.

*

Le problème de la succession du positivisme, peut-être imprudemment posé, a eu du moins l'avantage d'introduire quelques précisions sur la signification proprement politique du « comtisme » brésilien. Nous pouvons maintenant répondre que, en dépit de circonstances favorables à une mutation idéologique ou plus exactement en dépit de la persistance de besoins qui pourraient éventuellement chercher leur satisfaction dans l'idéologie communiste comme ils l'ont trouvé partiellement dans l'idéologie positiviste, nous ne pensons pas qu'une interversion pure et simple soit possible, sans de tenaces résistances venant précisément de certaines rémanences positivistes, et en premier lieu, d'un indéfectible attachement au principe de la liberté spirituelle. On pourra sans doute n'y voir qu'une forme de l'individualisme latin, aggravée du particularisme sud-américain. On ne peut nier que la systématisation positiviste lui ait donné une netteté et une généralité que le libéralisme vulgaire était bien incapable de lui apporter. Bien qu'il soit assez étonnant de voir la religion du Grand-Être assurer à la liberté individuelle son plus solide retranchement, sans avoir recours à une proclamation des droits de l'homme, il faut reconnaître que l'antidote le plus efficace contre toute contamination totalitaire réside dans la conviction d'une identité de nature entre l'esprit et la liberté. Le principe de la liberté spirituelle est au cœur du positivisme politique et religieux. Les positivistes brésiliens l'ont bien entendu ainsi. À cet égard, leur authenticité rachète, en l'expliquant, le formalisme de leur orthodoxie. Fondé sur la séparation des deux pouvoirs, le principe de liberté spirituelle ne peut s'accommoder d'aucun totalitarisme, même provisoire. La convergence des forces doit être précédée de celle des esprits et en résulter. D'où l'urgence, le primat et la persistance de l'éducation universelle : dès le *Discours sur l'ensemble du positivisme* de 1848, Comte avait opposé au communisme une infranchissable limite, tout en lui rendant justice de bien formuler le problème. Si donc l'utilisation ou la survivance d'un certain positivisme politique particulièrement sensible aux facilités de la dictature républicaine pouvait favoriser, au Brésil, la promotion d'une idéologie de type marxiste, il faudrait que ce fût au mépris du positivisme moral et religieux pour lequel il n'y a de progrès possible que dans le développement d'un ordre, lui-même enraciné dans l'esprit et la liberté.

Que cette conviction coïncide avec les plus anciennes croyances du 'théologisme' chrétien, ou plus exactement de la tradition évangélique, c'est un fait. Qu'elle en soit issue, c'est probable. Que le positivisme comtien l'ait rappelé avec une force peu commune et souvent méconnue, c'est incontestable. Il est

fort curieux, mais hors de doute, que les positivistes brésiliens l'ont admirablement compris. Dans la mesure où le positivisme au Brésil a joué, par rapport aux antécédents jésuites, le rôle d'une idéologie de remplacement, rien ne s'oppose à ce qu'une nouvelle substitution vienne satisfaire un besoin d'ordre et de discipline. Mais si la leçon de liberté spirituelle inlassablement rappelée par l'Apostolat n'est pas oubliée ou si elle retrouve au-delà du positivisme, et sans le répudier, ses assises évangéliques, aucune idéologie ne pourra abuser des risques de l'ordre contre les engagements de la liberté.

*

Au seuil de cette étude nous écrivions, peut-être un peu sommairement : « Si les philosophies étaient prises au sérieux nous comprendrions mieux les philosophes, mais y aurait-il encore une philosophie ? ». Ne valait-il pas la peine de mener à son terme une enquête sur un cas d'engagement doctrinal de la pensée et de l'action dans l'assentiment philosophique. Prendre au sérieux une philosophie signifiait, pour nous, se refuser à dissocier la théorie de la pratique, admettre que la première n'a de sens que par rapport à la seconde et reconnaître qu'il n'est pas possible d'appréhender quelqu'existence que ce soit sans d'abord se soumettre aux exigences des valeurs correspondantes ; convenir, en un mot, qu'il n'est pas possible de comprendre une pensée sans la vivre d'abord, ou du moins sentir qu'un certain mode d'action en est la seule voie d'accès. Nos recherches nous ont confirmé dans le sentiment que le positivisme avait été 'pris au sérieux' au Brésil, sans que toutefois aient été bien aperçues toutes les implications théoriques de ce commencement premier. Il est également apparu que son fondateur y avait été admirablement compris, mais nous avons dû convenir aussi qu'il n'était plus question de philosophie proprement dite.

Au terme de cette étude, nous pouvons donner à notre pensée une expression à la fois plus précise et plus générale : si nous saisissions les philosophies sous la forme d'une pratique, soit effectivement, soit par une sympathie active, nous comprendrions mieux leur intention originelle ; mais ne nous placerions-nous pas au-delà, ou du moins en dehors de la spéculation philosophique ?

Il suffit de formuler la question pour en entrevoir l'importance et l'ampleur. Elle appelle un nouveau travail, très différent de celui-ci, pour essayer d'y apporter quelque lumière. Nos recherches, considérées sur un plan proprement historique, n'impliquaient nullement la nécessité de le concevoir. Il n'était pas inutile cependant de poser le problème pour apporter à ce travail sa pleine justification. Celle-ci se résume dans deux propositions :

1) il n'est pas vain d'étudier une philosophie sous l'aspect le plus concret de sa pratique ;

2) une telle recherche, loin d'être purement historique, met en question le sens même de cette philosophie et, qui plus est, le sens de la philosophie

elle-même. Elle est au cœur, en effet, du grand problème des rapports de la théorie et de la pratique, de la pensée et de l'action.

Faut-il ne voir qu'une heureuse coïncidence dans le fait que la pensée comtienne ait pris ce problème pour thème de ses méditations les plus soutenues ? ou peut-on estimer que toute réflexion sur une certaine pratique conduit nécessairement au problème fondamental qui préside à la spéculation correspondante ?

Quoi qu'il en soit, tout le mystère réside précisément dans la nature de cette correspondance. Le terme de mystère n'est pas trop fort, car enfin, ne s'agit-il pas de savoir ce qu'il advient des philosophies quand il leur arrive de s'incarner dans l'action ? Se dissolvent-elles dans la matérialité de leurs organes et l'opacité des événements ou bien faut-il croire que si ne meurt le grain de l'idée, il ne peut porter de fruit ? Cette mort de l'idée dans la pratique ne peut-être un anéantissement, car l'action est là qui témoigne à la fois de sa présence et de son absence. Il y a, pour l'idée, plusieurs manières de mourir. Elle peut mourir dans le grain, brisée par le jaillissement de sa pousse. Elle peut s'enliser dans le simulacre d'une fausse incarnation. Elle peut risquer la folle aventure de l'isolement, murée dans une pureté stérile. Elle périrait d'inanition le jour où la passion d'agir occuperait entièrement les hommes. Les libres jeux de l'intelligence ne disposeraient plus d'un minimum d'espace mental. Toute pratique, sans filiation théorique, serait injustifiable. Si toute pratique s'imposait d'être l'application d'une théorie, resterait-il, au libre jeu de l'idée, un espace mental plus favorable à son essor ? Si toute action devait chercher à se justifier par une pensée, l'indépendance et l'originalité de la pensée en général s'en trouveraient-elles mieux assurées ? Il ne le semble pas. Il lui est également fatal d'être affranchie de toute conséquence que d'avoir à fournir nécessairement à l'action un principe et une règle. Que la pratique entende se suffire à elle-même ou qu'elle exile de la théorie une raison d'être, la déchéance de l'idée n'en est pas moins prononcée.

Entre la théorie et la pratique, l'abstrait et le concret, la pensée et l'action, s'étend une zone d'ombre où il faut bien postuler une opération à la fois indéniable et inexpliquée. L'incarnation de l'acte figure le dénouement. Dans l'entre-deux, les plus étranges mutations sont possibles et le rapport qu'on peut concevoir n'est certainement pas analytique.

Ce que nous désignons par l'efficacité pratique des doctrines couvre notre ignorance des véritables relations entre la pensée et l'action. L'analyse de l'action peut apporter de précieuses lumières sur la structure de la pensée correspondante, mais il ne faut pas oublier que, dans l'action, la pratique s'est substituée à la pensée, ou du moins qu'elle l'a immobilisée dans son développement au point de la vider de tout dynamisme. C'est peut-être pour cette raison qu'on parle moins de l'efficacité des philosophies que de celle des doctrines, ce dernier terme évoquant une sorte de durcissement ou de dévitalisation que l'on retrouve dans l'expression de 'doctrinaire'. On pourrait dire

sans paradoxe que, pour être, efficaces les doctrines doivent emprunter à la mort quelque chose de sa rigidité. L'orthodoxie y pourvoit. La compréhension théorique qu'on peut espérer à partir de l'action doit savoir enjamber la doctrine pour tenter de saisir l'idée à l'état vierge, avant les altérations inhérentes à la fécondité pratique. Si l'on voulait transposer le vocabulaire d'une utopie chère à Auguste Comte, on pourrait dire que la véritable postérité de l'idée-mère n'est jamais mieux figurée que dans l'idée-vierge. Pour en retrouver toute la fraîcheur créatrice, il faut savoir la saisir au niveau de son jaillissement, quand elle se confond avec la volonté essentielle du penseur, quand elle est toute pulsion et déjà action.

Si la doctrine se situe à mi-chemin entre l'idée et l'action, on peut parler d'idéologie, lorsqu'elle acquiert suffisamment d'ampleur et de poids pour inspirer, orienter et soutenir une pratique collective.

L'idéologie conserve du système sa généralité sans en retenir sa distance pratique. Un système peut énoncer les conditions d'une morale ou d'une politique. Celles-ci ne prendront vie et corps qu'en s'appuyant sur sa transposition idéologique. Dans l'idéologie, l'idée perd sa fécondité notionnelle au profit de son efficacité pratique. Seul subsiste son schéma dynamique, son signe qui ne tardera pas, bientôt, à se proclamer devise, emblème ou slogan.

La migration des idées est éminemment favorable à leur mutation idéologique. Leur déracinement social les libère de multiples adhérences. Loin d'être prisonnières de ce qu'il est convenu d'appeler leur infrastructure – elle-même est le plus souvent conçue comme une sorte d'infra-idéologie – les idées, tout spécialement quand elles virent à l'idéologie, s'en libèrent fort aisément en accédant au stade pratique avec d'autant plus de vigueur qu'elles peuvent prendre une plus grande distance sociale et géographique par rapport à leur milieu originel.

Le rapport entre l'infrastructure, entendue au sens très large de milieu technique, économique et social, et l'idéologie est loin d'être aussi simple qu'on l'a imaginé. Il est, notamment, plus inverse que direct, en ce sens qu'un système d'idées, comme d'ailleurs un type quelconque de comportement notionnel ou technique, ne paraît en mesure de toucher efficacement une large collectivité qu'à la faveur d'une diffusion. Généralement étudiée et décrite comme un simple accident, la diffusion est bien plutôt la condition d'existence de l'efficacité idéologique. Avant de 'mourir' pour porter son fruit, la graine est le plus souvent déportée, par la nature même, à une grande distance du lieu où elle s'est transformée. Dans le domaine des opinions et des croyances, il semble bien aussi que le potentiel idéologique s'accroisse avec le dépaysement social et géographique. Ainsi l'idée se mue en idéologie, moins en connexion avec une infrastructure dont elle serait directement et d'ailleurs assez mystérieusement issue, mais plutôt en état de fuite par rapport à elle. Il serait facile de montrer que les grandes idéologies se sont rarement manifestées comme telles dans le milieu où, historiquement, elles avaient pris naissance.

Ce n'est pas à dire qu'il faille contester ou méconnaître une certaine convenance entre une idéologie et son point de fixation. Cette convenance doit s'interpréter en termes de besoins. L'idéologie est saisie comme un outil ou comme une arme. Bien qu'elle puisse être invoquée comme un catéchisme, ses éléments proprement intellectuels n'entrent guère dans la composante de son efficacité et l'esprit critique ne s'attarde pas à les contrôler.

*

Le glissement de l'appareil idéologique aux catégories religieuses soulève d'importants problèmes. Si l'on considère le cas du positivisme et plus particulièrement du positivisme au Brésil, les questions posées et les réponses proposées comportent quelques variantes.

Tout d'abord, on peut s'étonner d'un tel glissement. En dépit d'un primat pratique hautement proclamé, l'idéologie ne consent pas à répudier toute prétention proprement intellectuelle. En ce sens, elle se distingue de la religion dont l'expression dogmatique n'est jamais qu'un produit secondaire par rapport à l'élan de la foi. Une idéologie peut revêtir la forme d'un catéchisme et en adopter le ton. Un catéchisme ne peut se réduire à une idéologie.

D'autre part, nous avons coutume d'associer, en Occident du moins, l'idée de religion à celle de transcendance. Or, les idéologies se réfèrent plus volontiers à l'homme qu'à Dieu. La verticale reste la dimension par excellence de la théologie. Les idéologies s'élaborent sur un plan horizontal.

Enfin, une idéologie se propose généralement pour premier enjeu une réussite temporelle, tandis qu'une religion, quelles que soient ses incidences pratiques, apporte d'abord une certaine interprétation de la destinée humaine. Sans qu'on puisse voir dans la primauté et surtout dans l'indépendance du spirituel le signe distinctif de la perspective religieuse, il faut reconnaître qu'une interprétation de la destinée humaine met en jeu des éléments qui n'ont pas directement trait à l'organisation temporelle et peuvent même s'en désintéresser complètement.

Ainsi on pourrait s'étonner, avec quelque raison, de voir les idéologies se prêter à la mutation religieuse, soit en adoptant un vocabulaire tout chargé de religiosité, soit en acceptant les cadres institutionnels propres aux religions constituées. Pourtant le fait est là. Les idéologies et les religions sont portées par des sentiments de même nature. Toutes deux inclinent vers un même versant, entièrement distinct de celui où s'élaborent les philosophies.

Un sommaire examen des oppositions suffit à les atténuer jusqu'à les réduire.

Si l'idéologie reste attachée à des formules conceptuelles et renonce malaisément à la prétention d'agir directement sur les intelligences, elle ne consent jamais à voir dans la spéculation pure une fin se suffisant à elle-même. Dans l'idéologie, le dynamisme de l'idée est sans proportion, et peut-être en rapport

inverse, avec sa vigueur et surtout avec sa rigueur. Sans doute, l'idéologie s'accommode aisément de l'artifice d'un exposé catéchétique, mais c'est précisément parce qu'elle est plus proche de l'apologétique vulgaire que la dogmatique des théologiens et, à plus forte raison, de la systématique des philosophes.

Bien que rapportée à l'homme, l'idéologie ne se limite jamais à l'individu. Elle se veut universelle, dans l'espace comme dans le temps. Elle entend valoir, non seulement pour une société mais pour la société et, mieux encore, l'humanité. Et surtout, elle s'empare de l'avenir pour l'éterniser dans une anticipation eschatologique. L'idéologie est toujours prophétique, non parce qu'elle annonce l'avenir à partir du présent, mais parce qu'elle juge le présent au nom d'un avenir plus présent à ses yeux que le présent lui-même. Cette irruption impérieuse du temps non révolu, pris comme paradigme de la révolution des temps équivaut à un véritable recours à la transcendance, au-delà de l'expérience humaine. On comprend peut-être mieux comment l'idéologie peut emprunter à la religion son langage, et se nourrir des sentiments qui l'animent.

L'enjeu idéologique est assurément temporaire. C'est dans le 'siècle' que se joue la partie. Toute idéologie est historique et se confond avec une philosophie de l'histoire. Mais est-ce à dire que la religion isole la destinée humaine de son devenir ? Et comment concevrait-elle ce devenir sans transcender 'le siècle' historique en 'siècle des siècles' métahistorique ? Ainsi, une interprétation religieuse de la destinée humaine n'échappe pas à la perspective séculière. Elle tend à dépasser, en se gardant de la nier. Ce sont les philosophies qui s'insurgent contre le temps au point de l'abolir dans le concept d'éternité.

La mutation religieuse des idéologies n'a donc rien de tératologique. Sans doute, une religion ne saurait se réduire à une idéologie, mais toute idéologie porte en elle une religion. Dès l'instant où l'action est pleinement assumée et qu'une idéologie la situe dans le décor d'un destin, les valeurs se détachent en objets et prennent le relief d'une quasi-transcendance.

Dans toute mutation religieuse, il faut toutefois distinguer deux plans qui ne s'étagent pas nécessairement en degrés : une transposition se limitant à affecter les sentiments et les gestes idéologiques d'un coefficient de religiosité plus sensible à l'observateur qu'au sujet, et une mutation proprement dite impliquant la volonté d'instituer une religion avec ses dogmes, ses rites et son culte. Si la première hypothèse exclut la seconde par définition, celle-ci, entraîne en droit la première, mais on peut se demander si intervient alors un élément véritablement essentiel. Il semble bien que le sérieux de la mutation religieuse doive s'apprécier moins par l'appareil institutionnellement ecclésiastique, sacerdotal et cultuel, que par l'intensité du sentiment et surtout la vigueur de l'action.

La volonté d'instituer une religion nouvelle est tout autre chose que la sacralisation, brusque ou lente, des idéologies. Celle-ci est l'aboutissement d'une maturation interne spontanée et personnelle. Le rapport entre l'institu-

tion des formes religieuses et le processus de sacralisation est infiniment complexe. Si elles coïncident, en droit et à la limite, il faut reconnaître, qu'en fait, la structure formelle et institutionnelle d'une religion ne s'ébauche que postérieurement à la sacralisation qui en constitue la matière et comme en retrait. L'expression cultuelle ou liturgique reste toujours très en deçà du sentiment qu'elle prétend traduire. Ce décalage est particulièrement frappant dans les cas où le temps ne peut apporter aux formes institutionnelles le prestige de la tradition. C'est bien pourquoi les fondateurs de religions contemporaines nous apparaissent si souvent assez minables. Ce n'est point que nous leur contestions le droit de s'adonner à d'authentiques sacralisations de leurs constructions institutionnelles. Mais nous ne pouvons manquer d'être frappés par la pauvreté de leur imagination, car ils se bornent le plus souvent à démarquer le rituel de la tradition religieuse dominante. C'est que l'expression d'un sentiment collectif doit participer de sa lente élaboration. Quand les idéologies se sacralisent, leur origine conceptuelle, et souvent personnelle, invite les esprits constructifs et synthétiques à anticiper sur l'histoire en imaginant des formes institutionnelles qui en seraient l'expression. L'échec de pareilles tentatives est constant. L'irrésistible sentiment de ridicule qu'elles suscitent s'explique probablement par le contraste qui oppose l'artificialisme institutionnel et l'indispensable intervention du temps dans l'élaboration des formes sociales.

Il est étonnant qu'Auguste Comte, qui fait preuve d'un sens très aigu du primat de la spontanéité quand il s'agit de la création d'une langue universelle, ait cédé à la hâte d'instituer, au sens le plus précis, le rituel complémentaire de son système de sacralisation, si directement enraciné dans la réalité humaine. Il ne faut point cependant que le conformisme et la pauvreté de l'expression voilent l'intensité et la profondeur du sentiment. Dans le positivisme, la véritable mutation religieuse réside dans la sacralisation de l'Humanité, interprétée en compréhension, et dans l'objectivité des valeurs correspondantes. Son expression doit être cherchée dans le régime, c'est-à-dire dans le comportement politique et moral. Le primat du culte sur le dogme, si important aux yeux de Comte, ne se confond pas avec celui du rituel, mais tend surtout à rappeler que l'amour est la seule source de la foi. Le culte n'est rien d'autre que la discipline de la vie intérieure. Le rite reste un moyen dont la relativité ne doit pas être méconnue. Bien que Comte n'ait eu aucun scrupule à se prévaloir du titre de « Fondateur de la Religion de l'Humanité » et qu'il ait eu une indéniable propension à concevoir et imaginer le détail des manifestations de la piété positiviste, individuelle et collective, il ne faut pas oublier qu'il n'a cessé de subordonner le signe au sentiment et le culte à l'amour. En ce sens, l'Église dont il s'est institué le Grand-Prêtre est moins une invention de son génie politique et religieux, qu'une émanation spontanée de l'Humanité dont il a tenté de formuler la philosophie et l'idéologie. Ce qui doit toujours rester au premier plan dans la Religion de l'Humanité, c'est la sacralisation de l'humain, non en vertu d'un nouveau culte, mais en fonction de valeurs chargées d'un potentiel spécifiquement religieux dont Comte eut une conscience particulièrement vive.

Les positivistes brésiliens l'ont bien compris ainsi. Malgré les apparences, leurs initiatives cultuelles furent toujours graduelles et mesurées. L'expression religieuse ne s'est jamais dissociée, chez eux, du dogme, ni la foi de l'amour. Malgré un certain goût du cérémonial sociolâtrique, on ne peut dire qu'ils se soient complus aux manifestations rituelles. Les recherches de R. Teixeira Mendes, à cet égard, lui sont propres[26] et n'ont pas été suivies d'applications. Le culte positiviste brésilien reste sobre et abstrait. L'idéologie a suivi la voie normale de la sacralisation, sans s'achopper à la ritualisation.

*

Est-il possible de caractériser 'sur le vif' la Religion de l'Humanité, à la faveur d'une réflexion sur le positivisme brésilien ?

On parle volontiers, depuis quelques années, de « religion séculière »[27]. Il semble que la poussée mystique qui est à l'origine des entraînements totalitaires, fascistes ou communistes, soit particulièrement visée. Mais l'expression est suffisamment large pour ne pas être limitée à quelques formes d'exaltation collective ou même à la sacralisation de certaines valeurs politiques. La notion de « religion séculière » ne pourrait-elle être étendue à toute « religion de l'homme » opposée à la « religion de Dieu » ? La Religion de l'Humanité figurerait alors la religion séculière par excellence, dont les religions totalitaires ne seraient que des variantes, voire des déviations ou des hérésies. Un point restera commun : la volonté de s'en tenir à l'homme, et par voie de conséquence, le refus de Dieu.

Dès l'abord surgissent quelques difficultés. La Religion de l'Humanité est moins une religion 'de l'homme' qu'une religion 'de l'humain'. Aucun appel prométhéen n'y incite l'homme à la révolte. Le primat du langage des devoirs sur celui des droits y est assez significatif. Si la religion de l'Humanité peut être tenue pour une religion séculière, il importe de prévenir la confusion avec les religions de l'individu, encore que ce genre d'anthropolâtrie n'ait jamais donné naissance à des religions proprement dites.

Une confusion plus grave et plus menaçante est celle qui consisterait à rapprocher inconsidérément la Religion de l'Humanité des religions séculières affectées d'un coefficient quelconque de totalitarisme. Les religions totalitaires sont des sacralisations du temporel même si elles commandent une certaine exaltation abâtardie du spirituel. Une association tenace, mais juste, rapproche

26. R. Teixiera Mendes, *Ensaio sobre o culto público,* Rio, 1936, publication posthume.

27. L'expression de « religions séculières » a été utilisée et définie pour la première fois, à notre connaissance, par Raymond Aron, dans deux remarquables articles intitulés : « L'avenir des religions séculières » (in *La France libre*, Août-Sept. 1944, p. 211-217, p. 369-377). J. Monnerot a repris l'expression, sans citer R. Aron, dans *Sociologie du Communisme*, Paris, Gallimard, 1939, p. 277-312.

le terme ‘bras’ du qualificatif de ‘séculier’. C’est assez dire toute la distance qui sépare la Religion de l’Humanité d’une telle tradition ‘séculière’.

Il faudrait ajouter que dans les religions séculières précitées, la montée des sentiments collectifs est étroitement associée à des mouvements de masses humaines envisagées sous leur aspect le plus extensif. Mais la Religion de l’Humanité trouve les sources de son inspiration et les thèmes de ses enseignements dans la masse toute qualitative et compréhensive des morts valables qui gouvernent les vivants, beaucoup moins en raison de leur nombre, sans signification en lui-même, qu’en fonction de leur participation à l’humain. N’y aurait-il pas aussi quelque abus à parler également de ‘religion séculière’ qu’il s’agisse d’un ‘siècle’ occupé par les vivants ou par les morts ?

Ne retiendra-t-on du ‘siècle’ que l’élément temporel et historique ? On dirait alors que certains types de synthèse religieuse s’installent délibérément dans le temps, tandis que d’autres postulent leur dépassement et finalement leur négation. Les religions séculières seraient des religions de l’homme dans l’histoire, tandis que les religions ‘proprement dites’ resteraient suprahumaines et extrahistoriques. Ici encore, la ligne de partage est fictive. Le christianisme, particulièrement visé quand on parle des religions ‘proprement dites’, n’a jamais cessé de se donner pour une histoire de l’homme dans un temps qui, pour être de Dieu, ne se distingue pas essentiellement de celui des hommes. À bien des égards, le christianisme est lui aussi une ‘religion séculière’ : entre le ‘siècle’ des hommes et ‘le siècle des siècles’ de Dieu, la rupture n’est pas manifeste.

Les difficultés soulevées par le recours à la notion de religion séculière à propos de la Religion de l’Humanité ne sont pas, croyons-nous, rédhibitoires. Elles proviennent en grande partie du fait que l’expression ‘séculière’ a été mise en circulation à l’occasion de mouvements politiques dans lesquels les phénomènes de masse se confondaient avec leur prétexte idéologique. C’est à l’idéologie qu’il faut revenir pour apprécier dans quelle mesure sa mutation peut donner une forme religieuse suffisamment caractérisée par la notion de religion séculière.

L’essentiel est de bien préciser que le ‘siècle’ dont il s’agit recouvre rigoureusement le devenir objectif de l’homme, c’est-à-dire son évolution dans le temps empirique et terrestre, décomposable en tranches chronologiques et en série historiques. Dans les limites d’un tel conditionnement, la seule valeur ‘sacralisable’ est l’harmonie statique et dynamique des existences envisagées dans la relation réciproque de leur nature et de leur milieu. L’ordre et le progrès ne sont que des aspects complémentaires de cette harmonie. Il n’y a d’harmonie que perçue ou conçue par une conscience apte à une synthèse totale. L’homme, considéré dans toute sa généralité, est seul à la mesure d’une telle perception ou conception, caractéristique de la perspective spécifiquement religieuse. La généralité de l’homme et son accès à l’humain implique le passage à l’idée d’Humanité appréhendée dans toute sa continuité, aussi bien passée

qu'à venir. Si cette continuité était indéfinie, toute valeur s'y dissoudrait. Pour que la valeur se conserve et se consacre, il importe qu'elle soit répercutée sur un état final. L'économie séculière s'affirme et se nie à la fois par la conclusion eschatologique, catégorie spécifiquement religieuse, c'est-à-dire qu'elle prévoit un achèvement, au double sens de réalisation et de fin des temps, étant entendu qu'il ne peut s'agir que du temps de l'incomplétude destiné à faire place au temps régénéré, consubstantiel à la valeur sacralisée. Qu'une telle conception soit religieuse, on doit en convenir sans peine dès qu'on admet un rapport de synonymie entre synthèse et religion. Elle est 'séculière' au moins par son intention et dans la mesure où l'on estime que l'accès régénéré se situe dans le prolongement du 'siècle' sans en impliquer le reniement au profit d'un 'siècle des siècles' méta-empirique.

Contenue dans ces limites, la notion de religion séculière correspond à une réalité historique. Le positivisme religieux s'insère aisément dans ce schéma. L'exceptionnelle fidélité avec laquelle il a été vécu au Brésil permet d'en apprécier sur le vif les principaux éléments auxquels viennent se joindre quelques particularités propres aux minorités religieuses.

On y retrouve, à l'état quasi-pur, la double mutation idéologique et religieuse. Le système – qui s'y prêtait, il est vrai – y a été saisi comme idéologie, sans altération notable. La floraison religieuse s'est opérée avec un minimum d'artifice. Tout en facilitait l'épanouissement : la nostalgie d'une discipline mentale, la disponibilité religieuse, l'empirisme foncier des antécédents ethniques. Le passage de l'idéologie à la foi y est marqué d'incidents et de traits qui illustrent, beaucoup mieux que les emprunts liturgiques, l'analogie avec les constantes de la tradition religieuse : la conversion en deux temps des apôtres ; le schisme purificateur ; le raidissement dogmatique ; le souci de la succession apostolique ; l'exclusivisme des professants ; l'obsession de l'orthodoxie ; la hantise de l'épuration ; le repliement mystique ; le messianisme de la parousie (attente du « digne successeur »).

Si l'échec politique du positivisme religieux au Brésil n'est pas contestable, il faut reconnaître que la Religion de l'Humanité a été, pour maints Brésiliens, et demeure pour certains d'entre eux, une règle d'action et un principe de vie intérieure. Il est difficile de saisir la sensibilité positive à ce niveau, mais en ignorer la résonance spirituelle serait se condamner à ne rien comprendre de l'aventure positiviste au Brésil ou à n'y voir qu'une impénétrable énigme.

Qu'il s'agisse bien de religion, nous ne pensons pas qu'il soit possible de le mettre en doute. Peut-elle être qualifiée de 'séculière' ? Oui, à condition de se garder soigneusement des confusions précédemment dénoncées. En aucune manière, le 'séculier' ne doit évoquer ici le 'temporel'. La temporalité du siècle tient lieu ici de pacte avec l'histoire sans rien emprunter à l'exercice d'un pouvoir quelconque. Elle coïncide avec l'esprit comme la matière de Descartes se confond avec l'étendue. On pourrait à son propos parler d'immanence si ce terme n'impliquait pas précisément la présence interne d'un absolu auquel on

refuse le privilège d'une existence pour soi, hors du sujet. Dans la religion séculière de l'Humanité, le pacte avec l'histoire entraîne la non-transcendance, par voie de conséquence, sans courir les risques de la négation. Dieu est banni, non pas négativement, mais positivement, « au nom de la religion ». Les religions de la transcendance peuvent être séculières à leur manière, car leur temporalité s'accommode d'exposants qui peuvent aller jusqu'à l'infini. La temporalité des religions séculières est toujours simple, ses limites sont celles de l'histoire la plus concrète.

Sur ce point encore le positivisme brésilien reste fidèle à la lettre de Comte. Aucune trace de transcendance ne peut y être décelée. L'absence de Dieu y est véritablement positive. Elle n'apparaît pas en creux comme une vacuité en instance d'assouvissement, mais dans la plénitude sereine d'une ignorance organique. L'inquiétude métaphysique pénètre mal l'opacité de la forêt vierge.

Nous avons parlé de la lettre de Comte, son esprit serait-il moins bien servi ? Nous avons tenté ailleurs de montrer pourquoi, à notre sens, l'existence subjective du Grand-Être impliquait le postulat d'une transcendance et comment l'Humanité, dans le « spiritualisme positif », prenait figure d'un Dieu qui aurait « besoin des hommes », en conférant à la précarité des valeurs une signification proprement religieuse. Entre le Christ souffrant, dont l'éternelle et sanglante agonie peut être imputée, goutte après goutte, à la liberté de chaque homme, et le Grand-Être, dont la survivance reste à la discrétion de quelques justes, il y a plus qu'une simple analogie. L'affirmation de la valeur suprême est posée par sa précarité même. Liberté et valeur ne peuvent se rejoindre que dans une virtualité conditionnelle dont nous restons les maîtres. Une telle perspective est dans le prolongement des institutions profondément religieuses de Comte. Bien que son intention explicite n'ait jamais cédé à la tentation de réincorporer Dieu, nous pensons que la religion au nom de laquelle il prononce son bannissement emprunte l'essentiel de son autorité à l'intuition même de l'Être dont elle écarte « irrévocablement » le vain simulacre. La temporalité du siècle chez Comte n'est peut-être pas aussi simple qu'elle devait l'être pour s'affranchir de toute inquiétude.

Il n'est pas vraisemblable qu'un tel soupçon ait effleuré la dévotion d'un seul positiviste brésilien. Sur ce point, peut-être, sans parler le moins du monde d'infidélité, on pourrait dire que les amis, proches ou lointains de l'Apostolat, ont cueilli la fleur un peu trop près de la corolle, en sacrifiant le jet de la tige et, surtout, l'enracinement de ses attaches les plus profondes.

L'univers des religions séculières est à deux dimensions. Il refuse toute compromission avec une troisième qui lui apporterait quelque échappée vers le haut ou le bas. Il comporte pourtant, et comme par définition, un mouvement irréversible et orienté, un 'cours' qui est précisément celui de l'histoire du siècle. Le sens de ce mouvement et la qualité de ce qu'il porte confèrent aux religions séculières une indéniable grandeur. Elles sont des religions de l'histoire,

mais plus encore du progrès et de l'humain. Elles instituent un dialogue sacré entre l'homme qui passe et celui qui demeure. Le siècle est pour elles un cycle, qui ne tourne pas seulement, mais avance et surtout monte, brassant et entraînant, avec sa substance même, tout le valable de l'humain.

La Religion de l'Humanité est bien, sur ce point encore, une religion séculière, on serait même tenté de dire par excellence, car elle seule fait au siècle une confiance totale en érigeant la mort en suprême fonction vitale d'épuration, sans lutte, ni violence ; elle seule 'affranchit' le siècle. La valeur d'achèvement et d'accomplissement reste la liberté. Elle illumine également les étapes et les fins. Elle n'exige pas d'être trahie pour être servie.

Mais à considérer notre siècle et où il va, on ne peut manquer de se dire qu'il ne suffit pas d'être la religion séculière par excellence pour s'assurer la faveur du siècle. Autrement dit, rien n'autorise à estimer que la Religion de l'Humanité ait un avenir, si l'on juge par le présent. Faut-il la réduire aux modestes proportions d'un accident historique ? Les variétés du totalitarisme ne méritent-elles pas, à des titres différents, mais plus réels, le qualificatif de religion séculière ? Faut-il abandonner à leur pesante affinité la temporalité et le temporel, le progrès et la force, l'histoire et la nécessité ? Si les religions séculières ont un avenir, n'est-ce pas plutôt du côté des entreprises communautaires que de celui des utopies du pouvoir spirituel ? Le type même des religions séculières serait-il surclassé par des formes analogues, singulièrement abâtardies, mais combien plus efficaces ?

Il importe de dissiper une équivoque. Il y a deux phénomènes dont l'imbrication favorise la confusion : d'une part, ce qu'on peut appeler la sécularisation religieuse ou la sacralisation du profane ; d'autre part, les religions séculières proprement dites, constitutions artificielles de systèmes d'institutions religieuses rigoureusement inscrites dans les dimensions de l'histoire humaine. Les effusions mystiques du romantisme, le sentimentalisme humanitaire, le prophétisme socialiste, le culte rationnel des normes classiques, les fanatismes totalitaires sont des formes de sécularisation religieuse. mais il est moins facile de désigner des religions séculières : les cultes révolutionnaires et la religion de l'Humanité en sont de rares exemples [28]. La sacralisation du profane se prête au surgissement des religions séculières sans y suffire. Par contre, les religions séculières sont loin d'accueillir sans réserve les effusions des

28. Ce n'est pas à dire qu'il faille voir entre les cultes révolutionnaires et la religion de l'Humanité une continuité sans défaut. Comte lui-même ne l'eut pas admis (voir sur ce point H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte,* t. I, p. 12). Bien qu'il soit historiquement légitime de rattacher certaines formes de la sensibilité religieuse de Comte à une survivance de la religiosité révolutionnaire, le cas du positivisme brésilien montre assez que la religion de l'Humanité se suffit à elle-même. Elle n'a jamais si vigoureusement fleuri que sur un sol qui n'avait pas connu les cultes révolutionnaires, tandis que dans la patrie des apôtres de l'an II, elle s'est heurtée à des résistances tenaces, même chez ceux qui faisaient profession de s'en réclamer. Le jacobin Littré et l'hérésiarque Laffitte étaient plus proches des thuriféraires de la Raison que Lemos et Mendes.

sécularisations religieuses. Entre celles-ci et les religions séculières, le décalage est évident. S'il est vrai que toute comparaison ne vaut qu'à l'intérieur d'un même genre, il n'est donc guère légitime de confronter la religion séculière de l'Humanité avec les mouvements de sécularisation religieuse au cours desquels le langage religieux, habituellement centré sur la transcendance, semble s'invertir sur un univers étranger à toute dimension verticale et comme se pervertir.

Pour conjurer toute confusion, il faudrait réserver l'expression de religion séculière aux cas où l'institution religieuse correspond à une volonté personnelle et explicite. Mais les fondateurs de religion sont beaucoup plus rares qu'on ne l'imagine, car pour fonder, il ne suffit pas d'inventer, il faut encore s'assurer la complicité du temps. Il n'y a guère de fondateurs de religion, surtout séculière. L'erreur de Comte a été de croire qu'il devait « instituer » une religion. Il lui eût suffi d'être un génie religieux. Son étonnante synthèse apportait, par elle-même, assez de substance religieuse pour qu'il ne fût pas nécessaire de l'affubler d'un apparat d'emprunt, même transitoire. Sa construction, suffisamment intentionnelle, n'en eût pas moins constitué un type caractérisé de religion séculière.

On ne peut donc guère opposer, pour s'interroger sur leur avenir, les phénomènes de sécularisation religieuse observés dans les mouvements totalitaires et la religion séculière élaborée par Comte. Pour procéder à une confrontation valable entre l'efficacité pratique de la religion de l'Humanité et les idéologies contemporaines chargées de religiosité, il faudrait retenir du positivisme les éléments particulièrement valorisés par l'import religieux et se demander s'ils n'impliquent pas les principes d'une organisation du monde suffisamment vigoureux pour affronter l'avenir. Que ces principes aient tenté de s'exprimer dans une religion séculière institutionnalisée et n'aient pu y trouver qu'une forme passagère et bâtarde, ne doit pas voiler leur persistance et leur efficacité. Leur phase dogmatique et cultuelle a du moins l'avantage de retenir l'attention et d'illustrer leur vitalité. Tel est, nous semble-t-il, le principal intérêt du positivisme brésilien. Avec une rare perspicacité, il a su discerner dans la notion de liberté spirituelle le principe fondamental du positivisme politique et religieux : il ne peut y avoir d'unité réelle, donc de synthèse ou de religion que par une convergence spirituelle. Mais n'importe quelle convergence ne convient pas ; la seule qui soit véritablement féconde n'est possible que dans la liberté. L'existence même du Grand-Être est subordonnée à la libre coopération des esprits individuels. Implicite à la base et proclamée au sommet de l'ordre encyclopédique, la liberté constitue le postulat de toute régénération sociale.

Quel que soit l'avenir du positivisme comme religion, son message de liberté conserve toute son actualité. Il est de ceux qui se laissent le plus aisément charger de tonalité religieuse. Si certains parlent, avec les accents de la foi, des sacrifices exigés par la discipline du parti et des lendemains promis à la libé-

ration de l'homme, d'autres n'évoquent le régime de l'ordre communautaire que pour s'y voir portant le témoignage du martyre au nom de la liberté de l'esprit. Ainsi se prolonge, jusqu'au cœur de nos débats les plus ardents, une exigence de liberté personnelle toute pénétrée de résonance religieuse. On a coutume de la rattacher à la tradition du libéralisme individualiste et métaphysique, rehaussée parfois de personnalisme chrétien. Non seulement on oublie l'apport du spiritualisme positif, mais encore on en méconnaît radicalement l'inspiration, quand on croit devoir mentionner son fondateur.

Les conflits de notre temps trouvent leur ligne de partage sur le principe de la liberté spirituelle. La révolution primordiale doit-elle être celle des esprits ou celle des institutions ? La politique défend-elle l'orthodoxie ou l'orthodoxie est-elle au service de la politique ? La réponse du positivisme est sans équivoque : la révolution de l'esprit est la condition de toutes les autres ; et la loi de l'esprit, c'est la liberté. Pour d'autres régénérateurs, le principe de liberté spirituelle est un dangereux préjugé. Subordonner la révolution à la convergence spirituelle, c'est ajourner indéfiniment l'épuration préjudicielle et trahir la cause de la vraie libération. Pourquoi s'embarrasser, au départ, d'une liberté fictive, si l'on doit la trouver, réelle, à l'achèvement, dans un affranchissement total de l'homme ? Le progrès n'est plus un développement de l'ordre qui le domine, mais l'ordre devient un instrument du progrès qu'il sert. L'ordre n'est plus la mesure du progrès, mais au contraire le progrès détermine et justifie l'ordre. Le culte ne précède plus le régime, c'est le régime qui est le culte. La liberté, cette âme de l'ordre, est reine ici, servante là. Pour avoir soutenu que la liberté d'examen ou de conscience ne pouvait être une fin en soi, ou si l'on veut, l'alibi du scepticisme et de l'anarchie, Comte s'est vu rejeté sans appel dans le camp des contempteurs de la liberté. Or il en est un des plus ardents témoins.

*

La véritable Religion de l'Humanité, celle qui eut la périlleuse audace de s'avouer telle, n'est pas, comme on le croit trop souvent encore, une puérile adoration de l'homme par lui-même et, encore moins, une absorption de l'individu dans le Grand-Être ou un asservissement à l'Humanité. Elle implique et exige un libre dépassement, dans l'élan de l'amour et de la foi, vers des valeurs littéralement en agonie jusqu'à la fin du monde. Avec ou sans transcendance, la gageure est de celles qui honorent l'homme.

Il était réservé aux pionniers du positivisme antarctique et aux paladins de l'Apostolat brésilien, d'en saisir la grandeur et d'en assumer l'illustration, avec la pureté des prophètes et la ferveur des apôtres.

BIBLIOGRAPHIE

Les documents utilisés dans le présent travail sont pour la plupart épuisés ou d'un accès difficile. Certains se trouvent à l'Association de La Maison d'Auguste Comte, 10, rue Monsieur-le-Prince, à Paris, et à la Bibliothèque Nationale. Une partie des publications a été rééditée par les soins de l'Apostolat positiviste du Brésil et de sa Délégation exécutive, rue Benjamin Constant, à Rio de Janeiro. Les publications indépendantes de l'Apostolat sont particulièrement difficiles à trouver. Elles ne figurent qu'exceptionnellement dans les bibliothèques publiques du Brésil. Certains des documents mentionnés nous ont été communiqués par des positivistes brésiliens. Nous exprimons, à cet égard, toute notre gratitude à M. José Feliciano de Oliveira, contemporain des fondateurs de l'Apostolat Positiviste du Brésil et doyen des Exécuteurs testamentaires d'Auguste Comte. Sa bibliothèque, ses informations et ses observations nous ont été souvent précieuses.

Quant aux documents manuscrits et inédits – la correspondance de Miguel Lemos et de R. Teixeira Mendes notamment – leur consultation se heurte à de grandes difficultés. Les familles des deux « apôtres » estiment prématuré de livrer au public, et même aux chercheurs, des archives où de nombreuses personnalités, encore vivantes, sont mises en cause. Des lettres avec un fonds considérable intéressant les origines du positivisme au Brésil, ont été confiées à l'*Associação brasileira dos amigos de Augusto Comte de Rio de Janeiro*, indépendante de l'Apostolat. Cette Association, à la naissance de laquelle nous avons assisté en 1945, s'est proposé de publier ces documents (cf. *Circulaire n^{o} 3* de 1951).

Le fonds inédit comporte 258 lettres, dont : 73 de Miguel Lemos à Pierre Laffitte, Alfred Dubuisson, Deullin, Henry Edger, Congrève, Dix Hutton ; 12 de Teixeira Mendes à Pierre Laffitte, Dubuisson et Gouge ; 78 de Jorge Lagarrigue à Dubuisson, Pierre Laffitte, Henri Edger, Gouge, Deullin et Vaillant ; 18 de Joaquim Ribeiro de Mendonça à Pierre Laffitte ; 6 de A. F Brandão à Pierre Laffitte ; 37 de Oscar de Araujo à Pierre Laffitte ; 2 de Benjamin Constant à Pierre Laffitte ; et quelques lettres de ce dernier à Miguel Lemos. Ce fonds s'échelonne d'août 1879 à novembre 1893.

La principale source d'information pour l'histoire du positivisme brésilien reste les *Circulaires* de l'Apostolat de Miguel Lemos, puis de R. Teixeira Mendes, ainsi que le *Boletim do Apostolado positivista* qui parut, sans périodicité, de 1897 à 1905.

Par ailleurs, le nombre des publications positivistes au Brésil est tel qu'il serait vain de tenter un relevé exhaustif. Beaucoup se réduisent à une brochure ou un feuillet. Leur intérêt est très variable. Leur mode de composition est parfois déconcertant ; et il est difficile de réunir et même de recenser ces innombrables publications brésiliennes.

Bien que la plupart des écrits mentionnés fassent partie des publications de l'Apostolat positiviste au Brésil, nous n'avons pas hésité à inclure dans notre bibliographie des documents émanant de positivistes en marge de l'Apostolat ou antérieurs à sa fondation. À noter d'ailleurs que certaines publications de R. Teixeira Mendes, éditées à titre personnel, ne figurent pas dans la liste officielle de l'Apostolat ; elles sont cependant mentionnées, avec celles de l'apôtre chilien, J. Lagarrigue, dans le *Catálogo das publicações do Apostolado positivista* de 1932 – ce texte constitue un guide pour la recherche des textes officiels de l'Église brésilienne, sans pouvoir tenir lieu de bibliographie positiviste. Parmi les écrits postérieurs à 1932 et diffusés à l'occasion des évènements qui précédèrent ou suivirent la seconde guerre mondiale, nous avons mentionné ceux qui soulignent la continuité de l'actualité des « interventions » du positivisme brésilien.

I.
SOURCES POUR L'ÉTUDE DU POSITIVISME BRÉSILIEN

– Les *Circulaires annuelles* de l'Apostolat positiviste au Brésil (citées ici comme *Circ*. *An*.) Les éditions sont françaises (F) ou et portugaises (P) – ces dernières comportent souvent plus de documents que les premières. Le premier nombre correspond à l'année selon le calendrier positiviste – qui débute en 1789 ; le second à l'année selon le calendrier habituel.

– *O Apostolado Pozitivista no Brazil. Circular anual* de 93-1881.

– *L'Apostolat positiviste au Brésil*. *Circulaire annuelle* de 93-1881 (traduction française de la précédente circulaire).

– *L'Apostolat positiviste au Brésil*. *Circ. An*. de 94-1882.
95-1883.
96-1884.
97-1885.
98-1886.
99-1887.
100-1888.

– *O Apostolado Pozitivista no Brazil*. *Circ*. *An*. de 100-1888
(éd. en langue portugaise de la précédente circulaire).

– *O Apostolado pozitivista no Brazil. Circ. An.* de 101-1889.

– *L'Apostolat positiviste au Brésil* (trad. française) *Circ*. *An*. de 101-1889.

– *Id*. (circulaires françaises et brésiliennes) *Circ*. *An*. de 102-1890.
103-1891.
104 1892.
105-1893.
106-1894.
107-1895.
108-1896.
109-1897.
110-1898.

– De 1898 à 1903 la publication des *Circulaires annuelles* a été suspendue à la suite de la retraite de M. Lemos.

– De 1903 à 1913 les *Circulaires* de l'Apostolat n'ont été publiées qu'en édition portugaise.

– *O Apostolado Pozitivista no Brazil*. *Circ*. *An*. de 115-1903.
Id. de 116-1904.
Id. de 117-1905.
Id. de 118-1906.
Id. de 119-1907.
Id. de 120-1908.
Id. de 121-1909.
Id. de 122-1910.
Id. de 123-1911.
Id. de 124-1912.
Id. de 125-1913.

– La publication des *Circulaires annuelles* a été suspendue à partir de 1914.

– Une Circulaire a été publiée, sous le couvert de la Délégation exécutive de l'Église pour les années 1927 et 1928 : *A Igreja pozitivista do Brazil*. *Circular anual dirigida aos cooperadores do subsidio pozitivista brazileiro pela Delegação Ezecutiva da mesma igreja*. Anos de 139-1927 e 140-1928. Rio de Janeiro, na sede central da Igreja pozitivista do Brazil, Outobro 1929.

– On peut considérer comme une Circulaire d'information générale la publication qui suivit immédiatement la mort de Lemos en 1917 : *A Igreja e o Apostolado Pozitivista do Brazil. Seu Passado, seu Porvir, seu Prezente na hora da Transformação de Miguel Lemos, fundador e diretor da mesma Igreja e Apostolado*. 1917 (n° 418).

– Une publication analogue a paru après la mort de R. Teixeira Mendes, en 1927 : *A Igreja Pozitivista do Brazil na hora da transformação de R. Teixeira Mendes* (n° 503).

– Pendant et après la première guerre mondiale, l'Apostolat a publié, en double édition, française et portugaise, une série de fortes brochures sous le titre de *Pour l'humanité – Pela Humanidade*. On peut y trouver, avec de nom-

breux textes de Comte, divers documents sur les interventions de l'Apostolat, puis de la Délégation exécutive. Il y a 19 brochures qui vont de 1914 à 1921.

– De mai 1897 à décembre 1905 parut un *Boletim do Apostolado Pozitivista do Brazil.* Cette publication non-périodique était éditée parfois en français, parfois en portugais, suivant les besoins de la propagande. La plupart des numéros ont été publiés simultanément en français et en portugais. Des tables analytiques, par matières, ont été établies, pour les bulletins en français, de 1897 à 1905.

– Sur le positivisme dans l'État du Rio Grande do Sul, on trouvera une liste de publications dans le *Catálogo das publicações do Apostolado positivista* (1932) p. 56-59. Il faut se reporter notamment aux brochures intitulées *Noticias da propaganda pozitivista no Estado do Rio Grande do Sul*, rédigées par C. Torres Gonçalves, de 1906 à 1920. Elles n'ont cependant pas l'ampleur et l'intérêt des *Circulaires* de Lemos et de Teixeira Mendes.

– Les documents relatifs à la maison de Clotilde de Vaux, à Paris, intéressent l'histoire du positivisme brésilien à partir de 1902, date de la première *Circulaire* de R. Teixeira Mendes sur la propagande du positivisme à Paris. On trouvera la liste des publications sur la propagande positiviste brésilienne à Paris dans le *Catálogo*, p. 52-53. Voir également *A Guarda e a conservação sociolátrica da caza de Clotilde,* par Otavio Barboza Carneiro, Rio de Janeiro, 1930.

– L'action de l'apôtre chilien, J. Lagarrigue, à Paris, est en étroite liaison avec les positivistes de l'Apostolat Brésilien. Sur les publications de J. Lagarrigue, voir *Catálogo...*, p. 53-54.

II.
Publications positivistes au brésil (ordre chronologique)

Nous n'avons pu retrouver aucun des premiers travaux scientifiques se référant à Comte, parus au Brésil entre 1850 et 1865 et signalés par R. Teixeira Mendes comme marqués d'une influence positiviste.

Ces indications bibliographiques sont à peu près complètes pour la période qui s'étend entre 1865 et 1891 et pour les publications officielles de l'Apostolat. Après 1891, sont indiquées seulement les publications les plus importantes ou caractéristiques.

1865 :

BRANDÃO (Francisco Antônio)

– *A Escravatura no Brazil, precedida d'um artigo sobre agricultura e colonização no Maranhão*. Bruxelles, Typ. H. Thiry van Buggenhoudt, 1865, 171 p.

PEREIRA BARRETO (Luiz)

– *Theoria das Gastralgias e das nevroses em geral*. These apresentada a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro no dia 18 de Julho de 1865 por Luiz Pereira Barreto,

Doutor em medicina e em sciencias naturaes pela universidade de Bruxelles a fim de poder exercer a sua profissão no Imperio do Brasil. Rio de Janeiro, Typ. Paulo Brito, Praça da Constituição, 1865, 70 p.

1874 :

LEMOS (Miguel)
– « O Ensino publico » *in Idea*, nº 2 du 15 août 1874.
PEREIRA BARRETO (Luiz)
– *As Tres philosophias. Primeira parte*.
– *Philosophia theologica*. *Com uma carta-prefacio aos Srs Senadores Jobim e J. F. de Godoy.* Rio de Janeiro, Typographia Universal de Laemmert, 1874, 292 p.

1875 :

TEIXEIRA MENDES (R), *Pontos de Arithmetica compilados segundo o programma dos exames geraes na instrucção publica*, por R.T.M. alumno da Escola Polytechnica, Rio de Janeiro, 1875, 64 p. [2ª éd. 1877, 43 p.].

1877 :

LEMOS (Miguel)
– « O Santo Littré », dans *O Cruzeiro*, novembre 1877.

1879 :

LITTRÉ (Émile)
I – *A Idea de Deus segundo a philosophia positiva.*
II – *O principal dever do homem para consigo e para o seus semelhantes*. Rio de Janeiro, Bibliotheca positivista Livraria de Serafim José Alves.

1880 :

SANTOS (Josefino Felicio dos)
– *Ensaios philosophicos*. Rio de Janeiro, Typ. Gazeta da Noticias, 1880.
PEREIRA BARRETO (Luiz)
– *Positivismo e Theologia. Uma polemica*. São Paulo, Livraria popular de Abilio A.S Marques. 1880, 125 p.
WERNECK (Antônio Luiz dos SANTOS)
– *O Positivismo republicano na Academia pelo estudante.* São Paulo, Typ. de Jorge Seckler, 1880, 142 p.
LEMOS (Miguel)
– *Luis de Camoens*. Paris, Au Siège central du positivisme, 92-1880, 283 p. [2e éd., *Luis de Camoens, Essai historique*, Rio de Janeiro, 136-1924, 297 p.] (APB. nº 1).

MENDONÇA (Dr J. R. de)

– *Do Espirito positivo, por Augusto Comte*. São Paulo, Bibliotheca util. Abilio A. S. Marques ed., 83 p [traduction de notes de cours prises par un disciple de Comte en 1837)].

PEREIRA BARRETO (Luiz)

– *Soluções positivistas da politica brasileira* (1ª serie), São Paulo, Bibliotheca util, Abilio A.S. Marques ed., 101 p.

FRANÇA LEITE (Nicolau)

– *Da Educação*. São Paulo, Bibliotheca util, Abilio A. S. Marques ed., 79 p.

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Apontamentos para a solução do problema social no Brasil*. Parus d'abord dans la *Gazeta da Tarde* du 8 octobre 1880, puis dans une brochure datée du 20 septembre 1880. [entièrement rédigés par Teixeira Mendes, ils sont également signés par A. Falcão et Teixeira de Souza].

1881 :

LEMOS (Miguel)

– *Resumo histórico do movimento positivista no Brazil*. Rio, Ano 93-1881, 164 p. ; [2ª éd. en 1890 sous le titre de *Primeira circular anual*, p. 154 ; édition française, 1896] (APB. nº 7 et 7a).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *O Culto positivista no Brazil.* Indicação summaria das primeiras celebrações religiosas no Rio de Janeiro, seguida do discurso proferido na Festa de Humanidade. I de Moyses de 93, Rio de Janeiro, 1881, 83 p. (APB. nº 2).

TEIXEIRA DE SOUZA (? ?)

– *Calderón de la Barca.* Conferencia lida na sessão sociolatrica da sociedade positivista do Rio de Janeiro em commemoração do bi-centenario do poeta espanhol, na noite de 5 de S. Paulo de 93 (25 de maio de 1881). Rio de Janeiro, 57 p. (APB. nº 3).

LEMOS (M.), TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Pátria brazileira.* Discursos comemorativos. Rio de Janeiro, 1881 (APB. nº 4) [le discours de Lemos a été publié à part en 1898 (APB. nº 183) sous le titre de *Comemoração pozitivista do 7 de setembro*. – Les deux discours de Lemos et de Teixeira Mendes ont été réédités en 1935 sous le titre de *A Festa da Pátria*, à l'occasion du 113e anniversaire de l'indépendance du Brésil, 7 sept. 1935].

LEMOS (Miguel)

– *Immigração chineza. Mensagem a S. Exc. O Embaixador do Celeste Imperio junto aos governos de França e Inglaterra, pela Sociedade positivista*. Rio de Janeiro, 1881 [2ª éd., Rio, 1927] (APB. nº 5).

MENDONÇA (Joaquim Alberto RIBEIRO de)

– *Apontamentos, noticias e observações para servirem a história do fetichismo*. São Paulo, 115 p.

MARCONDES (Joaquim Villela de OLIVEIRA)

– *Augusto Comte e seus pseudo-discipulos.* Trabalho lido na sessão sociolatrica da sociedade positivista desta cidade na noite de 24 de Guttemberg de 93 (5 de Setembro 1881), 24º anniversario da morte do Fundador da Religião da Humanidade. São Paulo.

1882 :

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Universidade.* Contra a creação de uma universidade imperial. Artigos publicados na *Gazeta de Notícias*. Rio de Janeiro, 94-1882, 70 p. (APB. nº 6).

LEMOS (Miguel)

– *Terceiro centenario de Santa Tereza.* Homenagem do Centro positivista brazileiro. 15 de Outobro de 1582-1882. Comemoracão sumária de sua vida e meritos. Rio de Janeiro, 15 août 1882, 39 p. [2ª éd. 1915 ; dernière édition de 1934] (APB. nº 8).

1883 :

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *La Situation brésilienne et les mesures propres à l'amélioration*. Fête de L'Humanité, 1er janvier 1883.

LEMOS (Miguel)

– « A Incorporação do proletariado escravo e o recente projeto do governo, 5 avril 1883 », in *Jornal do Comércio* de Rio, le 7 août 1883 ; édité en feuillets, sans doute par les soins d'Anibal Falcão à Recife en 1883, sous le titre de *A incorporação do proletariado escravo. Protesta da Sociedade positivista do Rio de Janeiro*.

LEMOS (Miguel)

– *A Direcção do positivismo no Brazil.* Carta ao Dr Joaquim Ribeiro de Mendonça, em resposta a um artigo publicado em um jornal de S. Paulo. Rio de Janeiro, 13 de Shakespeare de 95 (22 de septembro de 1883), 4 p. (APB. nº 10, rep. nº 31).

FALCÃO (Anibal)

– *Fórmula da civilização brasileiro*. Rio de Janeiro.

LEMOS (Miguel)

– *Circulaire collective adressée à tous les vrais disciples d'Auguste Comte pour leur faire part du grand schisme*. Rio, 3 décembre 1883 [cf. aussi in APB. *3ème Circ. An*. (F) Appendice A, p. 115-132] (APB. nº 13).

1884 :

LEMOS (Miguel)

– *O Positivismo e a escravidão moderna Trechos extrahidos das obras de Auguste Comte, seguidos de documentos positivistas relativos a questão da escravatura no Brazil e precedidos de uma Introducção*. Rio, 96-1884, 64 p. (APB. nº 11) [reprend les « Apontamentos para a solução do problema social no Brazil », publié avec Anibal Falcão et Teixeira de Souza en 1880] et in *1ère Circ. An*. Appendice nº 1, p. 29-38, et Appendice 3, p. 57-61 ; et les textes sur *A Incorporação do proletariado escravo*...

LEMOS (Miguel)

– *A Dissolucão da Câmara*. (APB. nº 12).

LEMOS (Miguel)

– *Question franco-chinoise.* Adresse des positivistes brésiliens à S. Exc. l'Ambassadeur chinois en Occident. Rio de Janeiro, 96-1884, 5 p. (F) [2e éd. 1923] (APB. nº 14 repris dans APB. nº 39).

LEMOS (Miguel)

– *Positivisme et Laffitisme*. Réponse à la protestation laffittienne contre la circulaire collective du Centre positiviste brésilien. Rio de Janeiro, 96-1884, 15 p [repris in APB. *3ème Circ.* (1883)-1885 (F) Appendice C, p. 147-157] (APB. nº 18).

LEMOS (Miguel)

– *O Projecto de casamento civil*. *Carta a S. ex. o Sr. Ministro do Império*. Rio de Janeiro, 15 p. [2ª ed. 1887] (APB. nº 19).

LEMOS (Miguel)

– *O Concurso paro o logar de Secretario da Bibliotheca nacional*. Memorial que ao S. ex. o Sr. Ministro do Império dirigio Miguel Lemos, candidato classificado em primeiro logar. Rio de Janeiro, 15 août, 96-1884, 7 p.

LEMOS (Miguel)

– « A Incorporação do proletariado escravo e as proximas elecções. Protestation des positivistes à la chambre des députés », in *Boletim do Centro positivista do Brazil*. Rio de Janeiro, novembro de 96-1884 , 6 p.

LEMOS (Miguel)

– *O Concurso paro o logar de secretario da bibliotheca nacional*. Memorial que a S. ex. o Sr. Ministro do Imperio dirigio Miguel Lemos, candidato classificado em primeiro logar. Rio de Janeiro, 96-1884, 6 p. (APB. nº 22).

LEMOS (Miguel)

– « A questão de limites entre o Brazil e a Republica Argentina », in *Boletim do Centro positivista do Brazil*, Rio de Janeiro, déc. 96-1884, 14 p. (APB. nº 24).

1885 :

LEMOS (Miguel)

– *Lettre au Dr Anton Nystron sur les dissidences parmi les positivistes* (APB. nº 25, rep. in APB. nº 39).

EDGER (Henry)

– *Indicações gerais sobre o Pozitivismo*. A propozito do *Calendario pozitivista*, traduzida por Miguel LEMOS. Rio de Janeiro, 57 p. (APB. nº 26).

LEMOS (Miguel)

– *Le Discours annuel de M. Cotton à Calcutta*. Lettre à M. le Dr Richard Congreve. Rio de Janeiro, 15 Aristote 97 (13 mars 1885), 2 p. (APB. nº 27).

LEMOS (Miguel)

– *Sacramento da Apresentação. Discurso consecratório*, 5 de abril 1885. Rio de Janeiro, 97-1885, 46 p. (APB. nº 28) [rep. in *Lettres sur le positivisme*].

LEMOS (Miguel)

– *O Tumulo de José Bonifácio*. Rio de Janeiro, 27 de Archimedes de 97 (21 de abril de 1885), 3 p. (APB. nº 37).

LEMOS (Miguel)

– *Carta ao Sr. Dr Eiras*. Rio de Janeiro, 25 de S. Paulo de 97 (14 de junho de 1885), 4 p. (APB. nº 29).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Harmonia mental*. Summarias indicações acerca da theoria positiva dos estados cerebraes denominados razão, loucura, alienação e idiotismo, segundo Auguste Comte. Rio de Janeiro, 97-1885, 44 p. [3ª e 4ª ed. 1931] (APB. nº 30).

LEMOS (Miguel)

– *O Casamento mixto e os positivistas*, A. S. Ex. Revna, o Sr. D. José Pereira da Silva Barros, Bispo de Olinda, II Shakespeare de 97 (29 sept. 1885), Rio de Janeiro, 3 p. (APB. nº 33).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Proposito de um pretendido erro de Augusto Comte. Carta ao Sr. Dr Benjamin Constant Botelho de Magalhães*, 25 de otoubro 1885. Rio de Janeiro, 97-1885 (APB. nº 34).

LEMOS (M.) e TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Breves razões contra o Montepio obrigatório,* Rio de Janeiro, 7 p. (APB. nº 32).

OLIVEIRA (José MARIANO DE)

– *O Ensino obrigatório no Paraná.* Rio de Janeiro (APB. nº 35).

LEMOS (Miguel)

– *Inauguração de um busto de Danton,* realisada na sede do Centro positivista a 21 de Descartes de 97 (28 de outobro de 1885) + poezia por J. Montenegro Cordeiro + bibliografia dantonaria. Rio de Janeiro, 97-1885, p. 23 [2ª ed. 1935] (APB. nº 36).

LAGARRIGUE (Jorge)

– *Sacrement de la Présentation. Discours de 1885* [rep. *in Lettres sur le positivisme,* 1886] (APB. nº 43).

LAGARRIGUE (Jorge)

– *Le Positivisme et la vierge-mère* (en français). Santiago, 32 p.

1886 :

AUDIFFRENT (Georges)

– *La Situation actuelle du positivisme. Lettre à M. Miguel Lemos, 12-1-1886.* Rio de Janeiro, 98-1886, 12 p. (APB. nº 45) [2e éd. déc. 1936].

LEMOS (Miguel)

– *Lettres à M. le Dr Audiffrent, l'un des treize exécuteurs testamentaires d'Auguste Comte*, le 11 mai 1886. Rio, 3 p. (APB. nº 38).

LEMOS (Miguel)

– *Ao IIm. e Ex. Sr. Conselheiro Manuel Pinto de Souza Dantas*. 14 de S. Paulo de 98 (3 de Junho de 1886), Rio de Janeiro, 3 p. (APB. nº 40).

LEMOS (M.) e TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Obrigatoriedade do ensino e o novo projecto de reforma da instrucção publica. Protesto em Tempo.* Rio de Janeiro, 1886, 8 p. (APB. nº 41, rep. nº 122).

LAGARRIGUE (Jorge)

– *Lettres sur le positivisme et sur la mission religieuse de la France.* Église universelle. Vincennes, Marseille, Rio de Janeiro, Santiago, Londres, 1886, 155 p.

LAGARRIGUE (Jorge)

– *Circulaires annuelles d'Auguste Comte* (en français). Églises brésiliennes et chiliennes. Rio de Janeiro, Santiago du Chili. Vincennes. 1886, 48e année de la Grande crise, 107 p. (APB. nº 44).

HUMMEL (Sebastião)

– *Carta politica ao Sr. Joaquim de Souza Neves*, 4/10/1886, 4 p. (APB. nº 42).

1887 :

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *La Philosophie chimique d'après Auguste Comte.* Indications générales sur la théorie positive des phénomènes de composition et de décomposition suivies d'une appréciation sommaire de l'état actuel de la chimie. Rio de Janeiro, Nonante-neuvième année de la Grande Crise, 251 p. (APB. nº 46).

LEMOS (Miguel)

– *A Liberdade espiritual e o ezercicio da medicina*. Rio, 99-1887, 16 p [rep. APB. *7ème Circ. An*. (1887)-1888 (F), p. 24 et sv. ; 2ª ed. augmentada, com apendice, São Paulo, 1899] (APB. nº 47).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Liberdade espiritual e a secularisação dos cemitérios.* 24/08/1887. Rio, 99-1887, 23 p. [2ª ed. 1935] (APB. nº 49).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Nomeação para os cargos publicos.* Carta ao Exc. Sr. Conselheiro Felippe Franco de Sá, Senador pelo Maranhão (3/09/1887), Rio, 99-1887, 8 p. (APB. nº 50).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Declaração opportuna. Viver as claras*. Novo concurso para um cargo legalmente obtido, Rio, 10 de Frederico de 99 (14 Novembro de 1887), 1 p. (APB. nº 52).

1888 :

Lettres d'Auguste Comte à Madame Nizia Floresta Brasileira (en français). Rio de Janeiro (APB. nº 53) [rep. *Circ. An.* 1888].

LEMOS (M.) e TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Liberdade espiritual e a Organizacão do trabalho*. A propozito do movimento para a abbolição da escravidão. Rio de Janeiro [2ª ed. 1902] (APB. nº 54).

LEMOS (M.), TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Epopéa africana no Brazil do Sr. Décio Villares*. Adhesão motivada apello ao povo brazileiro. Rio de Janeiro, 26 de maio 1888 [2ª ed. 1935] (APB. nº 55).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Liberdade espiritual e a Vacinação obrigatoria*. Rio de Janeiro (APB. nº 56) [traduction française de ce travail dans la revue *Le Médecin*, le 26 janvier 1903, édité à Bruxelles].

LEMOS (Miguel)

– *A Repressão legal da ociozidade*. Rio de Janeiro, 7 p. (APB. nº 57).

LEMOS (Miguel)

– *Ortografia pozitiva*. Nota avulsa a tradução do *Catecismo pozitivista*. Rio de Janeiro (APB. nº 58, rep. nº 203).

LEMOS (Miguel)

– *Des diverses éditions successives de la Bibliothèque positiviste* (en français). Rio de Janeiro (APB. nº 59, rep. nº 106).

LEMOS (M.), TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Propozito da liberdade dos cultos*. Carta a S. Ex. Revma. o Sr. Bispo do Pará em resposta a representação que dirigiu à Camera dos deputados, seguida de uma

nota acerca da supressão do juramento parlamentar, 12 septembre 1888 [2ª ed. 1898] (APB. nº 60).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Propozito da agitação republicana. Carta a Joaquim Nabuco*. Rio de Janeiro (APB. nº 61, rep. nº 236).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Abolissionismo e clericalismo. Complemento a carta enderessada à S. Ex. o Sr. Dr Joaquim Nabuco*. Rio de Janeiro, 40 p. (APB. nº 63, rep. nº 236).

LEMOS (Miguel)

– *La Question de la réforme orthographique*. Rio, dec. 1886 [2ª ed. 1890] (APB. nº 66).

OLIVEIRA (José Feliciano de)

– *O Balão Julio Cesar e a direcção dos balões*. Primeira parte : O Balão Julio Cesar e o jornalismo, São Paulo. Typ. Louzada, 1888, p. 73 (sur une expérience de navigation aérienne) cf. article de Teixeira Mendes à ce sujet in *Gazeta de Notícias*, 23 avril 1882).

1889 :

LEMOS (Miguel)

– *A S. Ex. o Sr. Senador Silveira Martins, em 25 de maio 1889*. Rio de Janeiro, (APB. nº 68).

LEMOS (M.), TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Nossa inissiassão* (*sic*) *no pozitivismo.* Nota retificativa ao Rezumo Istorico do Movimento Pozitivista no Brazil, publicado en 1882. Rio de Janeiro, agosto de 1889, 25 p. (APB. nº 69).

LEMOS (Miguel)

– *Pour notre maître et notre Foi. Le positivisme et le sophiste Pierre Laffitte*. Rio de Janeiro, 2 octobre 1889, 34 p. [2ª ed. 1936] (APB. nº 72).

LEMOS (M.), TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Mensagem ao Gen. Deodoro*. Rio de Janeiro, 1889 (APB. nº 73, rep. nº 106 e 120).

LEMOS (Miguel)

– *Ao Povo e ao Governo da República. Indicações urgentes*. Rio, 1 nov. 1889, 4 p. (APB. nº 74).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Carta ao redator do Diáro offícial* du 25 novembre 1889, au sujet de l'article du *Diáro de Comércio*. Le 26 novembre 1889 [reproduit en appendice de sa brochure *A Bandeira nacional*].

LEMOS (Miguel)

– *Liberdade da imprensa*. A propozito do decreto de 25 de dezembro. Rio de Janeiro, 2 p. [2ª ed. 1935] (APB. nº 75, rep. nº 106 et 120).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Pela federação. A Separação da Igreja e do Estado, no Maranhão.* Rio de Janeiro (APB. nº 76) [Feuillet reproduit dans APB. *9ème Circ.* 1889-1891 (P), p. 85-86].

TEIXEIRA MENDES (R.)
– *A Incorporação do proletariado na sociedade moderna.* Breves considerações para fundamentar as medidas que em nome de uma parte do Proletariado empregado nas oficinas publicas dos Estados Unidos do Brasil, aprezentou ao governo o cidadão R. Teixeira Mendes. Rio de Janeiro, 25-12-1889, 16 p. [2e éd. 8-1908] (APB. nº 77).
LEMOS (M.) e TEIXEIRA MENDES (R.)
– *A Politica positiva e a grande naturalisação*. Rio, 24 p. [2ª éd. 1935] (APB. nº 78, rep. nº 112).
OLIVEIRA (José Feliciano de)
– *A Ditadura republicana em « o novo regime ». Ordem e progresso. A Familia, a Patria, a Humanidade*, Primeira serie nº 1, diretor : José Feliciano. São Paulo, 28 dec. 1889 (composé en mars-juin 1889).

1890 :

LEMOS (M.), TEIXEIRA MENDES (R.)
– *A Politica pozitiva e a liberdade bancária*. Rio de Janeiro, 26-01-1890, 8 p. [2ª éd. 05-1902] (APB. nº 81).
LEMOS (M.), TEIXEIRA MENDES (R.)
– *Bazes de uma constituição politica ditatorial federativa para a República Brazileira.* Rio de Janeiro, 31 jan. 1890, 19 p. [2ª ed. 1934] (APB. nº 82).
LEMOS (Miguel)
– *A Liberdade de profissões e o regulamento para o serviço doméstico*. Rio de Janeiro, 6-02-1890, 2 p. (APB. nº 83).
LEMOS (Miguel)
– *O Calendario pozitivista e o Sr. Ministro da Fazenda*. Rio de Janeiro, 15 de fév. 1890, 7 p. (APB. nº 84) [le même en français, APB. nº 85].
TEIXEIRA MENDES (R.)
– *A Política republicana e a atitude da colonia maranhense*. 21/02/1890, Rio, 7 p. (APB. nº 86).
LEMOS (Miguel)
– *O Livre ezercicio da Medicina*. Rio de Janeiro, 21/02/1890, 4 p. (APB. nº 87, rep. nº 122).
BAGUEIRA LEAL (Joaquim de)
– *O Regime republicano e o livre ezercicio da medicina.* Rio de Janeiro, 3/03/1890 (APB. nº 88).
LEMOS (Miguel)
– *Contra a obrigatoriedade do ensino e o novo projeto de reforma da Instrução pública*, 10/03/90 (APB. nº 89, rep. nº 122).
LEMOS (Miguel)
– *Avizo sobre algumas modificações no nosso sistema ortográfico.* Rio de Janeiro, 1890, 4 p. (APB. nº 90).
LEMOS (Miguel)
– *A Secularisação dos cemitérios* à l'adresse du ministre de l'Intérieur. Rio de Janeiro, 20-03-1890, 2 p. (APB. nº 91).
LEMOS (Miguel)
– *O Novo Código de posturas municipais. Oficio ao Sr. ministro do interior.* Rio de Janeiro, 10/03/1890, 9 p. (APB. nº 93).

LEMOS (Miguel)
– *A Separação da Igreja e do Estado. Os dias santificados*. Rio, 26 de março 1890, 2 p. (APB. nº 92, rep. nº 122).
LEMOS (Miguel)
– *A Propozito da prisão de um padre reputado falso*. Rio de Janeiro, 26 de março 1890, 4 p. (APB. nº 94, rep. nº 122).
LEMOS (Miguel)
– *Constituição sem Constituinte*. Rio de Janeiro, 26 de março 1890, 4 p. (APB. nº 95, rep. nº 122).
TEIXEIRA MENDES (R.)
– *A Politica pozitiva e o regulamento das escólas do ezército*, Rio, 12 de abril 1890, 63 p. [2e éd. mai 1901] (APB. nº 98).
COMTE (Augusto)
– *Catessismo pozitivista, primeira tentativa de uma tradussão portugueza*, por Miguel LEMOS. Rio de Janeiro (APB. nº 99) [3ª ed. 1905 ; 4ª ed. 1934].
LEMOS (Miguel)
– *Pela liberdade espiritual. A perseguição as cartomantes, espiritas…* Rio de Janeiro, feuillet, 1 p. (APB. nº 102, rep. nº 122).
LEMOS (Miguel)
– *A Formula « Saude e Fraternidade ».* Rio de Janeiro, 1890, 3 p. (APB. nº 103).
TEIXEIRA MENDES (R.)
– *A Bandeira nacional.* Rio de Janeiro, 3/6/1890 [reproduction de l'article du *Journal officiel* du 24 nov. 1889 ; 2ª éd. augmentée, 4/08/1921 ; 3ª ed. 1938] (APB. nº 110).
LEMOS (Miguel)
– *O Pozitivismo e a actual direção politica do Governo*. Carta a *Gazeta de Notícias*, 12/07/1890, feuillet 2 p. (APB. nº 104).
LEMOS (Miguel)
– *Rectification nécessaire concernant l'application actuelle du précepte qui prescrit aux prêtres positivistes de renoncer à tout héritage*. Rio de Janeiro, 11 nov. 1890, 4 p. (F) (APB. nº 108, rep. nº 122).
TEIXEIRA MENDES (R.)
– *Exame do projecto de constituição apresentado pelo Governo provisorio e indicações das correcções indispensaveis para harmonisar sufficientemente tal projecto com as exigencias capitaes da situação brasileira.* [feuillet programme des conférences du 27 nov. au 5 déc. 1890] (APB. nº 109).
LEMOS (Miguel)
– *Pela liberdade de imprensa.* Assalto à *Tribuna*. Rio, 3/12/1890 (APB. nº 111, rep. nº 122).
LEMOS (M.), TEIXEIRA MENDES (R.)
– *Representação enviada ao Congresso nacional pelo apostolado pozitivista do Brazil propondo modificações no projecto de constituição aprezentada pelo governo.* Anexo : Razões contra a grande naturalização. Rio de Janeiro, 12 dec. 1890 (APB. nº 112) ; [transmise au congrès par Demétrio Ribeiro et publié dans le journal de l'Assemblée ; 2ª ed. mai 1935].
LEMOS (Miguel)
– *Le positivisme et l'école de Le Play.* L'article « Auguste Comte » de la *Grande Encyclopédie* française. Rio de Janeiro (APB. nº 113) [réédité en sept. 1935].

1891 :

COMTE (Auguste)

– *Catéchisme positiviste*, édition apostolique, Paris, Rio de Janeiro, Londres, par Jorge LAGARRIGUE.

OLIVEIRA (José MARIANO DE)

– *Noticia da Festa da inauguração da Capela da Humanidade no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro ; et traduit en français par J. LAGARRIGUE (APB. n° 115 et 115 bis).

LEMOS (Miguel)

– *Organização da Igreja pozitivista do Brasil*. Rio de Janeiro (APB. n° 116, rep. n° 196, 207, et en français no° 116 bis, 127, 195).

LEMOS (Miguel)

– *Discurso pronunciado por ocazião da colocasão da pedra fundamental do Templo da Humanidade,* 12 de outobro, de 1890 (APB. n° 176).

LEMOS (M.), TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Ultima crize.* O golpe de estado de 3 de novembro de 1891 (APB. n° 117).

LEMOS (M.), TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Artigos epizódicos publicados em 1891*. Capela da Humanidade, 103° ano da Grande Revolução e 4° da Republica Brazileira, 95 p. (APB. n° 118).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Espozição do dogma pozitivo no Rio de Janeiro*. Programa do 1° ano. Rio de Janeiro (APB. n° 119) (traduction par Jorge LAGARRIGUE : *Le faux et le vrai positivisme*).

1892 :

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Ensino pozitivista no Brazil*. Rio de Janeiro, 1-1892, 22 p. (APB. n° 119) [2ª ed. 6-1936].

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Benjamin Constant. Esboço de uma apreciação sintetica da vida e da obra do Fundador da República Brazileira*. 1° vol. Biografia. 2° vol. Documentos. Rio de Janeiro, 3-1892, 526 p. [2° vol. Peças justificativas, 1894 ; 2ª ed. do 1° tomo aumentada com annexos, 1913] (APB. n° 120, 120a).

LEMOS (Miguel)

– *Determinação do lugar em que foi supliciado o Tiradentes.* Rio de Janeiro, abril 1892, 31 p. (APB. n° 121).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Commemoração civica de Benjamin Constant e a liberdade religiosa.* Rio de Janeiro, sept. 1892, 95 p. (APB. n° 124).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Ordem social e o communismo anarchista.* Rio de Janeiro, nov. 1892 [article paru dans le *Journal du Commerce* de Rio de Janeiro et publié en brochure par un groupe de prolétaires sympathisants au positivisme, cf. *12ème Circ. An.* 1892].

1893 :

COMTE (Auguste)

– *Traité philosophique d'Astronomie populaire.* Avertissement de Miguel LEMOS. Apostolat positiviste. Paris, Rio de Janeiro. Londres (APB. n° 125).

LEMOS (Miguel)

– *A Propozito de uma questão de moral medica.* Rio de Janeiro (APB. n° 128).

COMTE (Auguste)

– *Mission et devoirs des positivistes dans l'actualité. Conclusion totale du « Système de politique positive ».* Rio, juillet 1893 (APB. n° 129).

LEMOS (Miguel)

– *Simplificações ortograficas, praticaveis desde já por todos e uzadas em nossas publicações.* Rio de Janeiro, juillet 1893, 8 p. (APB. n° 130).

LEMOS (M.) e TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Reprezentação a Camara dos Deputados contra um projeto de lei restritivo da liberdade de associação religioza.* Rio de Janeiro, Julho de 1893 (APB. no° 131).

LEMOS (Miguel)

– *Contra o divorcio*, Rio, 1 p. (APB. n° 132).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Ezame da questão do divorcio*. Defeza pozitiva da ordem domestica em geral, e especialmente da indissolubilidade materialista. Rio, 08/1893, 97 p. [2ª ed. fév. 1930] (APB. n° 133).

LEMOS (Miguel)

– *A Secularização dos cemitérios e o privilégio funerario*. Rio de Janeiro, nov. 1893, 22 p. (APB. n° 135).

ROBINET (J. F.)

– *Os Cemitérios serão focos de infecção ?* tradução por Miguel LEMOS, Rio, 26 p. (APB. n° 136).

LAGARRIGUE (Jorge)

– *L'Apostolat Positiviste à Paris.* Première circulaire annuelle (année 1892) Adressée aux coopérateurs du subside positiviste parisien. Paris, 1 rue de l'Estrapade, 4 p.

LEMOS (Miguel)

– *Cazamento civil. Representação a Camara*. Rio de Janeiro (APB. n° 137).

1894 :

OLIVEIRA (José MARIANO DE)

– *Pelos Indigenas Brazileiros*. Rio de Janeiro, jan. 1894, 10 p. (APB. n° 138).

LEMOS (Miguel)

– *Concurso para o livre sutento do culto catolico*, 4 p. (APB. n° 141).

LEMOS (Miguel)

– *Artigos epizodicos publicados durante o ano de 1892 e primeiro semestre de 1893*. Primeira serie : Contra Difamadores. Rio, agosto de 1894, 15 p. Segunda serie : *A Questao do Cristo no júri*, 16 p. ; Terceira serie, 16 p. (APB. n° 143, 144, 145).

LEMOS (Miguel)
– *A Questão da Bandeira. Artigos publicados em 1892-93.* Rio de Janeiro, 1894, 89 p. (APB. nº 147).
LEMOS (Miguel)
– *Artigos publicados em 1892-93.* Quinta serie : defeza dos feriados nacionais. dec. 1894, 16 p. (APB. nº 149).
TEIXEIRA MENDES (R.)
– *A Propriedade literaria.* Rio de Janeiro, 1894, 16 p. (APB. nº 146).
LEMOS (Miguel)
– *A República do Paraguai*. Rio Novembro 1894, Ano CVI da Revolução Franceza e VI da Republica brazileira (APB. nº 148, rep. nº 246 e 260).
TEIXEIRA MENDES (R.)
– *Benjamin Constant. Esboço…* 2º vol. *Peças justificativas*. Rio de Janeiro, 1894, 342 p. (APB. nº 120a).
– *Hommage à la mémoire de Jorge Lagarrigue*, Paris, Apostolat positiviste, 19 rue du Dragon, 1894.

1895 :

LEMOS (Miguel), TEIXEIRA MENDES (R.)
– *A proposito do projecto de lei sobre o divorcio do deputado Dr Erico Coelho.* Rio, jan. 1895, 18 p. (APB. nº 151).
TEIXEIRA MENDES (R.)
– *La Situation actuelle du positivisme*, Réponse à M. Audiffent. Rio, avril 1895, 96 p. (APB. nº 154).
LEMOS (Miguel)
– *M. Audiffrent et nous*, Rio, 4 p. (APB. nº 156).

1896 :

LEMOS (Miguel)
– *M. Audiffrent et nous* (suite), 8 p. (APB. nº 162).
TEIXEIRA MENDES (R.)
– *A Questão do nativismo.* Carta ao Cid. Luis Leitão. Rio, 16 p. (APB. nº 164).
LEMOS (M.), TEIXEIRA MENDES (R.) – *A Situação politica e a crize financeira* (APB. nº 167).

1897 :

LEMOS (Miguel)
– *Odios acadêmicos.* O artigo do Sr. Bertrand contra Augusto Comte (APB. nº 171, rep. nº 185).
TEIXEIRA MENDES (R.)
– *Le Positivisme et la pédantocratie algébrique.* Les prétendues erreurs mathématiques d'Auguste Comte signalées par M. Joseph Bertrand. Rio de Janeiro, avril 1897, 118 p. (APB. nº 172).

LAGARRIGUE (Jorge)

– *A Ditadura republicana segundo Augusto Comte*, tradução de J. Mariano de OLIVEIRA. Rio de Janeiro, sept. 1897 (APB. nº 174).

1898 :

JUILLERAT (G. F.)

– *Noticia sobre a vida e os escritos de Daniel Encontre*. Tradução e notas por Miguel LEMOS. Rio de Janeiro, 04/1898, 107 p. (APB. nº 178).

LONGCHAMPT (Joseph)

– *Epitome da vida e dos escritos de Augusto Comte*, Tradução e notas por Miguel LEMOS. Rio de Janeiro, 1898, 350 p. [2ª ed. 1959] (APB. nº 179).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *As Ultimas concepções de Augusto Comte*. Ensaio de um complemento ao *Catecismo pozitivista*. Rio de Janeiro, 06/1898, XL + 592 p. (APB. nº 175 + tableaux 175a et 175b).

LEMOS (Miguel)

– *Circular e Documentos relativos a excluzão de um membro de nossa Igreja* (*J. Feliciano de Oliveira*). Rio de Janeiro, Julho de 1898, ano CX da Revolução Franceza e X da Republica Brazileira, 37 p. (APB. nº 181).

OLIVEIRA (José Feliciano de)

– *O Partidarismo positivista em São Paulo,* oct. 1898, 73 p.

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Direção do pozitivismo no Brazil*. *Carta ao cidadão Godofredo Furtado.* Rio de Janeiro, junho 1898, 54 p. (APB. nº 181).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Les Relations de la famille Marie avec Auguste Comte.* Rio de Janeiro, août 1898, 16 p. (F) (APB. nº 184).

OLIVEIRA (José MARIANO de)

– *Hyno à Mulher*. 1ª ed. 1891 ; 2ª ed. 1898 (APB. nº 182) [3ª ed. correta e aumentada 1915 nº 182a].

OLIVEIRA (José Feliciano de)

– *A Propaganda pozitivista em São Paulo*. Explicação decisiva aos amigos e coreligionarios).

1899 :

DUNOYER (C.) et COURCELLE SENEUIL (J.-B.)

– *A Liberdade profissional os privilegios escolares e technicos*, tradução por J. BAGUEIRA LEAL, Rio, 03/1899, 54 p. (APB. nº 188).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *O Calendario pozitivita.* Indicações sobre a teoria pozitiva do calendario. Rio, 1º jan de 1890, 51 p. (APB. nº 190).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Uma Vizita aos lugares santos do pozitivismo.* Rio de Janeiro, 09/1899, 386 p. (APB. nº 192).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Esplicação pessoal a proposito d'um artigo do Sr. E. F. Montarroyos,* referente no folheto encima, Rio, 1915 (APB. nº 192a).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Ode à Toussaint Louverture* (APB. nº 191).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *O Privilegio funerario e a questão da indenização a Mizericordia*. Nota sobre o resgate dos cemitérios publicos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, sept. 1899, 36 p. (APB. nº 193).

COMTE (Augusto)

– *Apelo aos conservadores.* Tradução e notas por Miguel LEMOS. Rio de Janeiro, 1899 (APB. nº 194).

BROUSSAIS (François Joseph Victor)

– *Propositions de médecine* (en français). Rio de Janeiro, 1899, 197 p. (APB. nº 197) [+ Bibliographie de Broussais Rio, 1900 APB nº 197 bis].

OLIVEIRA (José Feliciano de)

– *Les Habiletés de M. Lemos*. A nos coreligionnaires étrangers. São Paulo, mai 1899 (F).

COMTE (Augusto)

– *Opusculos de Philosophia Social*. Tradução de Dinarte RIBEIRO. Porto Alegre, Officinas typographicas da livraria do Globo, 1899, Préface, LIV, 348 p. [la préface du traducteur présente un vif intérêt, car elle émane d'un positiviste orthodoxe, mais en opposition avec l'Apostolat de Rio, contrairement au mouvement principal du positivisme riograndense].

1900 :

OLIVEIRA (José Feliciano de)

– *O Descobrimento do Brazil, 4º centenario*. São Paulo, 1900, Republica occidental, nº 7, 136 p.

LEMOS (Miguel)

– *O dia 3 de maio como data do descobrimento do Brazil* (APB. nº 198).

LEMOS (M.) e TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Secularização da assistência pública e o privilégio funerário.* Rio de Janeiro, 1900, 116 p. (APB. nº 199).

BIART (Luciano)

– *Marina.* Uma pagina da historia do Mexico, Tradução, 50 p. (APB. nº 201).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *O Ano sem par, Abril de 1845 a Abril 1846* ou meditação religiosa da incomparavel união a qual os fundadores do Pozitivismo, Augusto Comte e Clotilde de Vaux (n. Marie) deverão o preenchimento da sua missão. Rio de Janeiro, dec. 1900, 984 p.

DIDEROT (Denis)

– *Essai sur le beau*. Rio de Janeiro, 1900 (en français) (APB. n° 202).

Sélection après 1900 :

LEMOS (Miguel)

– *Normas ortograficas tendentes a simplificar e ordenar a ortografia de nossa lingua.* Rio de Janeiro,1901, 72 p. (APB. n° 203) [Cet opuscule reproduit la *Nota avulsa* de 1888 sous le titre *A Reforma ortografica*, p. 17-26].

JUNDZILL (Charles)

– *A Augusto Comte. Esboço poetico sobre o Fundador do positivismo.* Seguido de uma tradução portugueza por R. TEIXEIRA MENDES. Rio de Janeiro, 1901.

BANDEIRA (Alipio)

– *Sacramento do cazamento.* Ritual uzado na Igreja pozitivista do Brasil. Rio de Janeiro, 1900, 2 p. (APB. n° 204).

BAGUEIRA LEAL (Joaquim)

– *O despotismo sanitario perante a medicina.* Avec un Avertissement de Miguel LEMOS. Rio de Janeiro, juillet 1901, 142 p. (APB. n° 205).

LEMOS (Miguel)

– *Augusto Comte : Calendario e Biblioteca pozitivistas, seguidos respetivamente de um indice onomastico e de um indice bibliografico.* Rio de Janeiro, mars 1902, 70 p. (APB. n° 208).

BAUMANN (Antoine)

– *Positivisme et Laffitisme. Le positivisme au Brésil*. Extraits d'un article publié dans la quinzaine du 1er mai 1902, suivis de notes par Miguel LEMOS. Rio de Janeiro, août 1902 (F) (APB. n° 211).

BAGUEIRA LEAL (Joaquim)

– *O Positivismo e os animais.* Carta ao Dr Eduardo Berdoe, editor do *Zoophilist* de Londres, Rio de Janeiro, Agosto de 1902, ano CXIV da R.F a XLVIII da Era Normal, p. 13 (APB. n° 212).

LEMOS (Miguel)

– *Pozitivismo e vegetarismo*. Rio de Janeiro, nov. 1902, 12 p. (APB. n° 213).

BAGUEIRA LEAL (Joaquim)

– *A Vacinaçaõ obrigatorio por Mikhael Suni* (Estrato da *Nouvelle Revue de Paris*) tradução de J. Bagueira Leal. Rio de Janeiro, janv. 1903, 16 p. (APB. n° 214).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *O Culto catolico.* Reflessões pozitivistas sobre o culto catolico, considerado como o heredeiro das religiões anteriores pela adoração do redentor e precursor imediato da religião da Humanidade pela adoração da Virgem-mãe. Rio de Janeiro, avril 1903, 224 p. (APB. n° 215).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Ainda pela liberdade espiritual.* Apreciação da conduta que deve ter o governo em relação aos bens, que se achão na posse do cléro católico en geral e especialmente das ordens monásticas. Rio, 19-03-1903, 16 p. (APB. n° 216).

LEMOS (Miguel)

– *Circular e avizo de Miguel Lemos sobre a sua substituição por R. Teixeira Mendes na direção da Igreja*. Rio de Janeiro, 05-1903, 16 p. (APB. n° 216a).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Circulares de R. Teixeira Mendes sobre a substituição de M. Lemos na direção de Igreja e sobre sua substituição durante a sua permanencia em Paris.* Rio de Janeiro, 1903 (APB. n° 216b).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Première circulaire annuelle de l'Apostolat positiviste. Légation positiviste occidentale auprès de la Très Sainte Ville de Paris*. Paris, oct. 1903, 12 p. (F).

LEMOS (M .)

– *A Vacina e sua obrigatoriedade,* e BAGUEIRA LEAL (J.) *A vacina e a variola*. Rio, 16 p. (APB. n° 217).

TEIXEIRA MENDES (R)

– *Consécration de la maison rue Payenne, n° 5, au culte de l'Humanité*. Apostolat positiviste. Légation occidentale auprès de la Très Sainte Ville de Paris. Paris, 7 sept. 1903, 14 p.

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *La Propagande positiviste à Paris*. Circulaire adressée par Teixeira Mendes aux Occidentaux qui ont bien voulu prêter leur généreux concours pour sa tentative d'une propagande positiviste à Paris. Rio de Janeiro, déc. 1903, 15 p. (F).

TEIXEIRA MENDES (R)

– *Contra a vaccinação obrigatoria. A proposito do parecer da Commissão de Instrucção a Saude Publica da Camera dos Deputados*. Rio de Janeiro, sept. 1904, 76 p. (APB. n° 222).

BAGUEIRA LEAL (Dr Joaquim)

– *A Questão da vacina.* Rio de Janeiro, 10/1904, 80 p. (APB. n° 223).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Contra a vacinação obrigatoria*. A proposito do projéto do Governo. Rio de Janeiro, nov. 1904, 56 p. (APB. n° 224).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Reflexões acerca dos ensinos politicos que se devem tirar da actual attitude do Governo francez, em relação a liberdade espiritual*. 5/12/1904, 16 p. (APB. n° 225).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Ditadura republicana e o pozitivismo. Uma retifição*. Rio de Janeiro, 12/1904, 10 p. (APB. n° 226).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *As liberdades civis e a ditadura republicana.* A propozito da intimação para a substituição de um gradil no Templo de Humanidade. Rio, 6/02/1905 (APB. n° 227).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Appel fraternel aux Catholiques et aux vrais Républicains français pour que soit instituée la liberté spirituelle* d'après Auguste Comte et non seulement la séparation despotique des Églises et de l'État. Extraits du *Catéchisme positiviste*, de la *Politique Positive* et de l'*Appel aux conservateurs*, suivis d'une notice historique sur la réalisation que ces enseignements ont trouvé au Brésil (en français). Rio de Janeiro, avril 1905, 99 p. [2e éd. 1934] (APB. n° 226 bis).

SAINT AUGUSTIN

– *Commentaire du sermon sur la montagne*, traduction en français de l'abbé Devoille. Rio de Janeiro, sept. 1905, 205 p. (APB. n° 221).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *L'Exécution du Testament de notre maître*, 14 février 1906. un feuillet, 4 p. (APB. n° 228).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Pela Sinceridade Governamental e a Liberdade Espiritual. A restauração dos simbolos teologicos nos Estabelecimentos do Estado*. A proposito das ezequias oficiais em comemoração das vitimas da catastrofe do « Aquidaban ». Rio de Janeiro, Março de 1906, ano CXVIII da R. F. e LII da Era Normal, 40 p. (APB. n° 230).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *O Pozitivismo e o recurso as insurreições*. Rio de Janeiro, Maio de 1906, 118 p. (APB. n° 229).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Mystificação democratica e a regeneração social*, Rio, 1906. Sous ce titre ont été réédités trois textes importants : *A Propózito da abolição do juramento parlementar* (1888) ; *A Propósito da agitacão republicana*, *Carta a S. Exc. o Sr. Dr Joaquim Nabuco* (Rio, 1° de outobro 1888) ; *Abolicionismo e clericalismo ; complemento a carta endereçada a S. Exc. o Sr. Dr Joaquim Nabuco* (1888).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *L'Esprit et la Lettre chez Auguste Comte, développement continu de l'harmonie entre l'un et l'autre.* Réponse aux appréciations de M. Malcolm Quin, chef de l'église positiviste de Newcastel-on-Tyne, à ce sujet dans sa 7ème circulaire annuelle (51/1905). Rio de Janeiro, mars 1907, 64 p. (APB. n° 240).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A actual atitude do patriciado e do proletariado perante a reorganização social.* Ainda a propozito da greve dos carroceiros. Rio de Janeiro, avril 1907, 14 p. (APB. n° 242).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *La Diplomatie et la régénération sociale*. Traduction de deux articles à propos de l'attitude du gouvernement brésilien à la conférence de La Haye en 1907 (en français). Rio de Janeiro, déc. 1907, 40 p. (APB. n° 247).

TEIXEIRA MENDES (R)

– *A Liberdade de testar a a reorganização social. A propozito do Projeto ora em discussão na camera dos deputados*. Rio de Janeiro, 12 de Bichat de 119 (14 de Dezembro de 1907), 16 p. (APB. n° 254).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Ainda os indigenas do Brazil e a politica moderna.* A propozito dos recentes telegramas dos engenheiros Gastão Sengés e major Cândido Rondon. Rio de Janeiro, mars 1908, 14 p. (APB. n° 253).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Diplomacia, a Republica e o pozitivismo a propozito de novos ataques anonimos ao cidadão Gabriel de Piza*, ministro do Brazil em Paris sob o pretesto de manifestar convicções pozitivistas em qualquer ocazião. Rio de Janeiro, 13 p. (APB. n° 255).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Higiene oficial e a Verdadeira Higiene.* Algumas reflessões acerda do estado sanitario do Rio de Janeiro, a vista dos quadros de mortalidade geral nos anos de 1903, 1905 e 1906. Rio, 22 de Aristoteles de 120 (18 de Março de 1908), 15 p. (APB. n° 258).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Ainda a vacinação obrigatória e a politica republicana.* A propozito da ordem do cidadão Prefeito do Distrito federal, tornando obrigatoria a vacinação para a matricula nas escolas publicas, 23 de março de 1908, 18 p. (APB. n° 259).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Encore le militarisme et la diplomatie.* À propos de l'invitation de S. M. l'Empereur Guillaune II, d'Allemagne pour le Maréchal Hermès da Fonseca et le général Mendes de Morais pour assister à une revue et à de grandes manœuvres. Rio, le 6 juillet 1908. feuillet, 4 p. (APB. n° 263 bis) (le même en portugais n° 263).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Ainda a questão da variola e da vacina.* A propozito dos recentes ataques que os sectarios do despotismo sanitario e da vacina tem dirigido contra a Igreja e o Apostolado pozitivista do Brazil. Rio, 13 de Julho de 1908, 19 p. (APB. n° 264).

LEMOS (Miguel)

– *A Vacina e a proteção dos animais*. Rio de Janeiro, 13/08/1908, 4 p. (APB. n° 267).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Mais uma ves as greves, a ordem republicana, e a reorganização social.* A propozito da greve nas Docas de Santos*,* sept. 1908 (APB. n° 269).

TEIXEIRA MENDES (R)

– *O Scientismo e a defeza dos indigenas brazileiros*. A propozito do artigo de Dr Hermann von Ihering « Esterminação dos indigenas ou dos sertanejos », Rio de Janeiro, Dec. 1908, 8 p. (APB. n° 276).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A República e a magistratura.* Rio de Janeiro, 1909, 16 p. (APB. n° 275).

– *Pela Fraternidade universal especialmente Sul-americana*. Apelo aos cidadões brazileiros e especialmente ao Presidente da Republica e aos membros do Congresso nacional. 27 de Bichat de 121 (29 de Dezembro de 1909). Rio, 3 p. (APB. n° 279).

– Nombreux autres feuillets *Pela paz...* ou *Pela fraternidade...* : APB. n° 277, 279, 285, 288, 292, 299, 303, 326.

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Civilisação dos indigenas brazileiros e a politica moderna*. Rio de Janeiro, janv. 1910, 8 p. (APB. n° 294).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Contre le transfert des restes d'Auguste Comte au Panthéon*. Appel de l'Église positiviste du Brésil aux gens de cœur de tous les partis (en français). Rio de Janeiro, mai 1910, 36 p. (APB. n° 296 et 296 bis).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Jeanne d'Arc,* l'héroïne Vierge qui sauva la France au XV^e^ siècle et annonça déjà la supériorité finale de la femme prolétaire. 6 janvier 1412-30 Mai 1431. Sa glorification sociale par Auguste Comte. Rio de Janeiro, juin 1910 (APB. n° 297).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Em Defeza dos selvagens brazileiros*. Necessidade de substituir em relação aos selvagens como em relação a todos os povos a atitude fraternal inherente a preponderencia da Humanidade a atitude conquistadora, apenas conciliavel com o predominio de Divinidades fatalmente rivais. Rio de Janeiro, 1910, 27 p. (APB. n° 300).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *O Ensino publico e o Despotismo sanitario*. Rio de Janeiro, 7-1910 (APB. n° 302).

LEMOS (Miguel)

– *José Bonifacio. A propozito do novo serviço de proteção aos indios.* Rio, 12 sept. 1910, feuillet, 4 p. (APB. n° 305).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Ainda um apelo ao Governo e ao Publico, no intuito de aussiliarem, quanto lhes cabe a regeneração da função medica*. Rio de Janeiro, 1910 (APB. n° 310).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *La République en Portugal et l'attitude de l'Église Positiviste du Brésil*. 4 déc. 1910, 23 p. (APB. n° 311).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Veracidade do « Esboço Biografico de Benjamin Constant ». A proposito de uma contestação do coronel Clodoaldo da Fonseca* 1 nov. 1910, 15 p. (APB. n° 314).

BAGUEIRA LEAL (Dr Joaquim de)

– *Notice historique sur la question de la vaccination obligatoire au Brésil* (en français). Rio de Janeiro, mai 1911, 16 p. (APB. n° 319).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Nomeação para empregos publicos e a politica moderna, sobretuto republicana.* Rio de Janeiro, out. 1911, 41 p. (APB. n° 329).

TEXEIRA MENDES (R.)

– *Ainda pelos martirizados descendentes dos Indigenas e dos Africanos.* A propozito do projeto que fixa a despeza do ministerio da agricultura, industria e comercio para o ezercicio de 1912. Rio de Janeiro, 1911, 16 p. (APB. n° 333).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Verdadeira politica republicana e a incorporação do proletariado na sociedade moderna*. A proposito da atual greve dos operarios de construção. Rio de Janeiro, oct. 1912, 7 p. (APB. n° 348).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Verdadeira Politica republicana e a incorporação do proletariado a sociedade moderna*. A proposito das ultimas greves. Rio de Janeiro, fev. 1912, 8 p. (APB. n° 348a).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Atitude dos positivistas para com os Catholicos e demais contemporaneos*. A proposito das apreciações de alguns catholicos sobre a conducta dos positivistas no que concerne a proteccção republicana dos indigenas. Rio de Janeiro, 14 nov. 1912 (APB. n° 341).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Ainda a verdade historica acerca da instituição da liberdade espiritual no Brazil bem como do conjuncto da organização republicana federal.* Rio de Janeiro, fev. 1913, 100 p. (APB. n° 343).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Auguste Comte. Evolution originale.* Documents publiés jusqu'ici montrant la parfaite continuité de cette évolution sans pareille malgré les troubles profonds de la funeste liaison avec Saint-Simon (en français). Rio de Janeiro, juillet 1913, 655 p.

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Proteção republicana aos indigenas brazileiros e a catequeze catolica dos mesmos indigenas*, a propozito dos aussilios materiais que as actuais classes dominantes do povo brazileiro persistem em dar officialmente a reprezentantes do sacerdocio catolico para a catequeze dos indigenas. Rio de Janeiro, sept. 1913, 19 p. (APB. n° 349).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *O Imperio brazileiro e a Republica brazileira perante a regeneração social.* A proposito do Manifesto de SAI o Sr. Luiz de Bragança. Rio de Janeiro, sept. 1913, 42 p. (APB. n° 350).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Les Enseignements d'Auguste Comte*. *A propos de la lutte fratricide qui déchire actuellement l'Occident*. Rio de Janeiro, 2 sept. 1914 (P et F).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Uruguay-Brasil. Tratado Mirim-Jaguarão* (*7 de Maio de 1910*). A proposito do quinto anniversario do tratado Mirim-Jaguarão. Rio, publicação do ano 127-1915), 8 p. (APB. n° 387).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *O ensino primario official e a regeneração humana.* Rio, 1915, 14 p. (APB. n° 393).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *O pozitivismo e a questão social.* A propozito da propaganda anarchista. Rio de Janeiro, mars 1915, 56 p.

SILVEIRA SANTOS (Joaquim da)

– *Homenagem a memoria de Miguel Lemos*. Piracicaba, nov. 1917, p. 72.

– *Pour l'Humanité. VII – La défense de la neutralité politique. À propos de l'agitation provoquée par la dernière note du gouvernement allemand et de la réaction qu'elle a provoquée de la part du gouvernement des États-Unis*. Rio de Janeiro, 1917 (P).

– *Pour l'Humanité. VIII – De la neutralité de l'état de guerre.* Rio de Janeiro, 1917 (P et F).

– *Pour l'Humanité. X et XI – Les fatalités de l'état de Guerre*. *À propos de la déclaration par laquelle le gouvernement du Brésil a reconnu l'existence de l'état de guerre dans lequel l'Allemagne a placé les peuples neutres.* Rio de Janeiro, 1917 (P).

– *Pour l'Humanité. IX – La politique républicaine pendant la guerre. À propos de la confiscation des vaisseaux allemands dans les ports du Brésil.* Rio de Janeiro, 1917 (P et F).

– *Pour l'Humanité. XIII – Commémoration de la victoire de l'humanité. À propos de la fin de la guerre.* Rio de Janeiro, 14 novembre 1918 (P et F).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Da obediencia e da Sujeição.* Ensaio de uma parafraze positivista do capitulo IX, liv. I da *Imitacão* de Thomas de Kempis. Rio de Janeiro, 8/10/1919.

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Espedientes adotados pelos atuais membros da Igreja Pozitivista do Brazil para facilitar o proseguimento da vida d'esta no que depende da acão coletiva.* Rio de Janeiro, 14/9/1919 (P et F).

– *Pour l'Humanité XVI – Les relations fraternelles entre l'Occident et l'Orient*. Rio de Janeiro, 1919 (P).

– *Pour l'Humanité XVII – Les prescriptions de la morale et les aberrations de l'empirisme politique.* À propos du siège de la « Ligue des nations » et des annexions territoriales. Rio de Janeiro, 1919 (P).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Da confiança a ter na humanidade, quando se é atacado por palavras*. Aos pés de Augusto Comte, ajoelhado junto do leite funebre de Clotilde. Rio de Janeiro, 31 dec. 1920, 43 p.

– *Pour l'Humanité. XIX – La Régénération sociale et l'hégémonie spirituelle de Paris*. Lettre à Mr Youssouf Féhmi. Rio de Janeiro, 1921 (P et F).

– *O Monumento a Júlio de Castilhos inaugurado a 25 de janeiro de 1913*, edição do governo do Estado comemorativa do centenario da Independencia, 7 sept. 1922, Estado do Rio Grande do Sul.

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *A Segurança material dos vivos ; o respeito aos mortos ; e a comizeração para com os delinquentes.* Rio de Janeiro, 1923, 78 p.

XAVIER (A.)

– *G. Audiffrent. Noticia summaria de sua obra*. Rio de Janeiro, 1923, 92 p.

OLIVEIRA (José MARIANO de)

– *Um Casamento no Templo Positivista*. Rio de Janeiro, 1924, 43 p.

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Appel cordial au peuple chinois*. Rio de Janeiro, 8-1924, 353 p. (en français).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *O Livre exercicio da Mendicidade e a regeneração social*. A proposito do monstruoso crime de lesa humanidade, em que estão incorrendo orgãos actuaes do Poder temporal, violando o livre exercicio publico da mendicidade. Rio, oct. 1926, 14 p. (comprend la réédition de *A Repressão legal da ociosidade*).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Ensino do Catecismo pozitivista.* Programa de leitura anual explicada aos domingos ao meio dia. Rio de Janeiro, 1927, CVIX, 56 p.

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Sétimo centenário do grande São Francisco de Assis*, 1927, 101 p.

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Rezumo cronologico da evolução do positivismo no Brazil.* [publicação postuma]. Rio, 142-1930, 40 p. (APB. n^{o} 507).

CARNEIRO (Otávio BARBOZA)

– *A Guarda e conservação sociolatrica da Caza de Clotilde* (rue Payenne, 5). Avril 1930, Rio de Janeiro, 317 p.

FARIA SANTOS (João Luis) e TORRES GONCALVES (Carlos)

I – *A Naçao, pelo dezenvolvimento do caracter republicano da união federativa brasileira.*

II – *O Regime constitucional pelo verdadeiro retorno ao mesmo*. Porto Alegre. Capela da Humanidade, 1932.

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *O Regime republicano e o novo projecto de Codigo penal* (inedito). Rio de Janeiro, 1934, 70 p. + XXVIII Apendica.

LEMOS (Miguel)

– *Pozitivismo e a escravidão no Ceará*. Templo da Humanidade, 64 p.

SILVEIRA SANTOS (Joaquim da)

– *A Expressão « Confiante em Deus » no projecto de Constituição paulista*. Rio, 15 de Junho 1935, un feuillet, 4 p.

– *Pour la fraternité universelle. L'imminent sacrifice de l'Abyssinie,* Rio de Janeiro, 1935 (en portugais).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *Ensaio sobre o culto publico*. Rio de Janeiro, 1936, 247 p. (publication posthume).

TORRES GONCALVES (Carlos)

– *O Regime republicano e a constituição federal de 10 novembro.* 14 juillet 1936 (sans lieu de publication), 87 p.

– *Pour la fraternité universelle. La conquête de l'Abyssinie. Honteux attentat de lèse-Humanité* compromettant pour l'Occident. Rio de Janeiro (P).

– *L'actuelle lutte fratricide en Espagne.* – I. L'intervention de l'Italie et de l'Allemagne en Espagne. Insuffisantes réactions des autres nations occidentales – II. La conférence de la Paix à Buenos-Aires Son inefficacité de l'ingérence militaire étrangère dans les affaires internes de l'Espagne, qui prolonge son martyre. Rio de Janeiro, 1937 (P).

– *Pour les suprêmes intérêts de l'Humanité.* Le cas espagnol et l'agression du Japon contre la Chine. Rio de Janeiro, 1937 (P).

FONTES (Martins)

– *Calendario positivista.* São Paulo, 1938 (recueil de sonnets sur les types historiques du Calendrier positiviste).

– *Les Enseignements d'Auguste Comte sur la guerre de 1914-1918.* Extraits de nombreux articles sur ce sujet, de l'Apôtre R. TEIXEIRA MENDES. Suivis de *l'Hécatombe fratricide actuelle,* Où sont démontrées l'analogie des deux crises et l'identité de la solution fraternelle réclamée, 1939 (P).

– *Pour la fraternité : L'agression militaire de la Russie contre la Finlande stimulée par la déplorable situation de l'Occident*. Rio de Janeiro, 1939 (P).

TEIXEIRA MENDES (R.)

– *La Femme. Sa prééminence sociale et morale suivie de la solution de la question sociale.* Conférences réalisées à l'Institut de Musique de Rio de Janeiro, traduit du portugais par Mme Esther de Viveiros. Édition dédiée à la très Sainte Ville de Paris. Rio de Janeiro, 19 janvier 1940, 156 p.

TORRES GONCALVES (C.)

– *As Contituições de 14 de julho e de 10 de novembro*. Rio de Janeiro, 1940, 37 p.

TORRES GONCALVES (C.)

– *L'Extension de la fureur destructrice à la Capitale de la Terre*. Rio de Janeiro, Juin 1940 (P).

TORRES GONCALVES (C.)

– *La Question de la neutralité.* Trois publications sur la neutralité sacrilège pratiquée par la plupart des nations occidentales. Rio de Janeiro, Mars-Mai-Juin-1940 (P).

– *La « Charte de l'Atlantique ».* Sa signification et son utilité, malgré les restes de préjugés militaires qu'elle contient. Rio de Janeiro, 1941 (P).

– *A Capela da Humanidade de Paris* (*rua Payenne*), *sua guarda e conservação pela Igreja pozitivista do Brasil.* Rio de Janeiro, oct.

– *Une paix stable – Basée sur des pr*

cipes, Rio de Janeiro, 1943 (P).

– *La Délivrance de Paris : Fluctuat, nec mergitur.* Rio de Janeiro, Août 1944 (P).

– *Associação brasileira dos amigos de Auguste Comte* (fundada em 5 de julho 1945), Rio de Janeiro, Agusto de 1945.

TORRES GONCALVES (Carlos) e CURVELLO DE MENDONCA (Geonisio)

– *A Constituição republicana de 14 de julho, a de I° de novembro e o pozitivismo*. Rio de Janeiro, 25 mars 1945, 6 p.

– *Centenario subjetivo de Clotilde de Vaux* (5 abril 1846-5 abril 1946). Rio de Janeiro, 5 de abril 1946, 51 p.

– *L'Etablissement de la Paix.* A l'occasion de l'Assemblée de l'ONU à Paris, 14 juillet 1946. Rio de Janeiro, 1946 (P).

– *La Conférence inter-Américaine de Rio de Janeiro. La participation de l'Amérique à l'Etablissement de la paix*. Indications à l'occasion de son installation. Rio de Janeiro, 1947 (P).

– *Appréciation du communisme par Auguste Comte.* Opuscule paru le 14 juillet 1948, dédié au Prolétariat Universel, principalement Occidental et principalement au Prolétariat Parisien (en français), Rio de Janeiro, 1948.

– *Paris. Fluctuat, nec mergitur.* Publication commémorative de son Bimillénaire. Rio de Janeiro, 14 juillet 1951, 21 p. (F).

III.
Sur l'histoire du positivisme au brésil

Nous ne connaissons qu'un seul ouvrage exclusivement consacré à l'histoire du positivisme brésilien : celui de João Camilo de Oliveira Torres, *O Positivismo no Brasil*. Petrópolis, 1943, 334 p. Bien que cet ouvrage constitue un premier effort pour donner au positivisme brésilien l'attention qu'il mérite, il reste plus polémique qu'historique. D'obédience néo-thomiste, l'auteur s'est attaché à libérer ses concitoyens du mythe positiviste. L'ardeur qu'il apporte à son barrage apologétique dit assez la consistance qu'il reconnaît au mythe concurrent. Il n'est pas seul dans cette entreprise d'assainissement (voir l'importante préface d'Euryalo Cannabrava, pleine d'aperçus suggestifs et justes, mais aussi d'impatience mal contenue). Malgré son intérêt, cet ouvrage est plus un document sur la réaction du néo-thomisme brésilien contre le positivisme qu'un instrument de travail pour l'histoire du positivisme au Brésil.

On pourrait porter un jugement analogue sur la brochure déjà ancienne de Antonio Gomes de Azevedo Sampaio, *Essai sur l'histoire du positivisme au Brésil* (en français) avec préface de Pierre Laffitte, Paris, au siège de la Société positiviste, 10 rue Monsieur-le-Prince, & Rio de Janeiro, Livraria Alves, rua

Ouvidor (sans date) (1900 sans doute). D'inspiration laffittiste, elle a pour principal objet de montrer que l'introduction du positivisme au Brésil remonte au journal de Florez, *El Eco hispano-americano*, et surtout au groupe de Bruxelles (A. F. Brandão, J. Ribeiro de Mendonça et L. Pereira Barreto). Le rappel de cette priorité ne pouvait qu'être désagréable à Lemos et à Teixeira Mendes. La brochure de A. G. de Azevedo Sampaio ne tient pas la promesse de son titre. Il ne s'agit ni d'un essai, ni d'« une histoire du positivisme au Brésil ».

Le récent ouvrage de João Cruz Costa, *O Desenvolvimento da filosofia no Brasil no século XIX e a evolução historica nacional*, São Paulo 1950, n'est pas exclusivement consacré à l'histoire du positivisme brésilien, mais une importante partie s'y rapporte (p. 139-286, p. 346-352). Pour la première fois l'étude du positivisme brésilien est, avec précision et sérénité, mise en relation avec l'évolution des facteurs économiques, sociaux et politiques du Brésil dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle.

En langue portugaise, on pourrait encore citer le livre de João Pernetta, *Os dois Apóstolos* (3 vol.) Curitiba, Paraná, 1927-29. Mais cet ouvrage – répertoire utile – porte exclusivement sur Miguel Lemos et R. Teixeira Mendes et se limite à une hagiographie chronologique.

En français, traduit de l'allemand, on doit mentionner les quelques pages de R. P Gruber dans *Le Positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours*, Paris, 1893, (cf. p. 193-218). Bien qu'elles aient fait connaître pour la première fois au public français l'importance du positivisme brésilien, elles restent très insuffisantes et ne sont pas exemptes d'erreurs.

On peut relever chez les historiens ou essayistes brésiliens un assez grand nombre de considérations sur le cas du positivisme au Brésil. Elles se bornent à quelques pages, souvent ingénieuses, mais rarement approfondies. Les articles de presse brésilienne se rapportant directement ou non au positivisme sont nombreux. Ils échappent rarement à l'apologétique ou à la polémique la plus partisane.

On trouvera ci-après quelques références utiles.

ARAUJO (Oscar de)

– *L'Idée républicaine au Brésil*, Paris, Perrin, 1893.

AZEVEDO (Fernando de)

– *A Cultura brasileira. Introdução ao estudo da Cultura no Brasil.* Rio de Janeiro, Serviço gráfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatistica. 1943, 535 p. (surtout p. 363-364, p. 145-146, p. 366-370).

BASTIDE (Roger)

– « El positivismo brasileño y la incorporación del Proletariado de color a la Civilización Occidental » in *Revista mexicana de sociologia*, sept.-dec. 1946.

– « A Estetica pozitivista e a poesia de Martins Fontes » in l'hebdomadaire *Dom Casmurro*, 23/12/39

BEVILAQUA (Clovis)

– *Esboços e fragmentos.* Rio de Janeiro, Laemert, 1899.

BEZERRA (Alcides)

– *Achegas a historia da Filosofia.* Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1936.

CARNEIRO (Paulo Estevão de Berredo)

– *Le rôle d'Auguste Comte et du positivisme au Brésil.* Paris, Institut des Études Américaines. 9 av. Victor Emmanuel, 1938, 11 p.

– *Correspondance d'Auguste Comte et de Madame Nizia Brasileira*, présentée par... Paris, Blanchard, 1928, in-8º, 26 p. BN [LN 27-71.108].

– « A Epopéia da Missão Rondon », conferencia realizada no dia 26 04-1945, no Instituto de Educaçao do Districto federal. in *Dia do Indio*, 19 Abril, p. 143-59, Rio, Imprensa Nacional, 1946.

CARPEAUX (Otto Maria)

– « Notas sobre o destino do Positivismo » in la *Revue Rump*, an I, Rio de Janeiro, 1943.

CRUZ COSTA (João)

– *A Filosofia no Brasil.* Porto Alegre, ed. Globo. 1945.

– « O Pensamente Brasileiro », *Boletim da Faculdade de filosofia e ciências da Universidade de São Paulo*, Letras LXVII, 1945, p. 5-32.

– « A situação da filosophia no Brasil e em outros paises da America ». in *A Medicina moderna*, vol. 1, nº 2, São Paulo, 1948.

DORNAS FILHO (João)

– *Silva Jardim.* São Paulo, Comp. Ed. Nacional, 1936.

FRANCA (Leonel, S. J.)

– « A filosofia no Brasil » in *Noções da historia de filosofia*, Rio de Janeiro ; 3ª ed. Pimenta de Melo, 1928, p. 233-307.

FRANCOVICH (Guillermo)

– *Filozofos Brasileiros*, trad. I. Stenger. Pref. J. Cruz Costa, São Paulo, Flama ed., 1947.

GODINHO (Dr V.)

– « Dr Luiz Pereira Barreto » in *Revista do Centro de Sciencias Libros e Artes de Campinas,* ano XIV, Fasc. III, Campinas, 1913.

GOMEZ ROBLEDO (Antonio)

– *La Filosofia en el Brasil*. Mexico, Imprensa universitaria, 1946.

LAGARRIGUE (Jorge)

– « Le positivisme au Brésil », *Revue occidentale,* 1879, p. 454-455. CR. de trois conférences de Nicolau França Leite.

LIMA (Hermes)

– « O positivismo e a Republica » in *Revista do Brasil*, 3º Fasc. ano II, nº 17, nov.

LINS (Ivan Monteiro DE BARROS)

– *Catolicos e positivistas*. Rio de Janeiro, 1937.

– *Tres Abolicionistas Esquecidos* (*Benjamin Constant, M. Lemos, R. Texeira Mendes*). Rio de Janeiro, 1938, 93 p.

– *Martins Fontes*. São Paulo, 1938.

NEIVA (Venancio F.)
– « Os Pozitivistas e a Constituição de 24 Feveiro ». Lettre au Directeur du *Jornal do Comercio* 13/12/1939.
LIMA (J. MODESTO) e NOGUEIRA NELSON (G.)
– *O Ideal republicano de Benjamin Constant. Publicação comemorativa do Primeiro Centenario do Nascimento do Fundador da Republica Brazileira.* Rio de Janeiro, 1936, 319 p.
OLIVEIRA (José Feliciano de)
– « Un positiviste brésilien de la première époque : Docteur Luiz Pereira Barreto » in *Revue positiviste internationale*, 1er juin 1924, p. 42-51.
REIS CARVALHO (Antônio)
– *Os feriados brasileiros.* Rio de Janeiro. Pimenta de Mello. 1926.
RIBEIRO (João)
– « A filosofia no Brasil » in *Revista do Brasil*, nº 22, ano II, vol. VI, 1917.
RODRIGUES (José Carlos)
– *Religiões acatolicas. Memoria*, Rio de Janeiro (p. 110-135 sur le positivisme).
ROMERO (Sylvio)
– *O Evolucionismo e o positivismo no Brasil.* 2ª ed. Rio de Janeiro Livraria Alves, 1895 (la partie de cet ouvrage qui devait traiter du positivisme n'est pas parue).
– *A Filosofia no Brasil*. Porto Alegre, Tip. Deutsche Zeitung, 1878.
SEGISMUNDO (Fernando)
– « Os positivistas devem abandonnar as catacumbas » in *Diretrizes*. Rio de Janeiro, 16/07/1942 (interview de Ivan Lins sur la situation du positivisme brésilien en 1942).
SILVEIRA SANTOS (Joaquim da)
– *Homenagem a memoria de Miguel Lemos*. Piracicaba, nov. 1917, 72 p.
VILEROY (A. Ximeno de)
– *Benjamin Constant e a politica republicana.* Rio de Janeiro, 1928.

Références sur le positivisme au Brésil dans la revue occidentale

– Adresse des positivistes français à Benjamin Constant, *RO*, 1890, I (46).
ARAUJO (Oscar de)
– « Benjamin Constant, le fondateur de la République au Brésil », *RO*, 1892, II, p. 145 et sv.
– « L'idée républicaine au Brésil », *RO*, 1893, I, p. 108.
– « Benjamin Constant de Botelho de Magalhães », *RO*, 1892, II, p. 175 et sv.
– « Les antécédents de la République au Brésil », *RO*, 1892, I, p. 143 et sv.
– « Célébration du premier anniversaire de la fondation de la République du Brésil », *RO*, 1891, I, p. 118 et sv.
– « Honneurs rendus par le gouvernement brésilien à la mémoire de Benjamin Constant ; la constitution brésilienne ». *RO*, 1891, I, p. 376 et sv.
LAFFITTE (Pierre)
– « La république au Brésil » *RO*, 1890, nº I.
LAGARRIGUE (Jorge)
– « Le positivisme au Brésil », *RO*, 1879, nº III, et 1881, nº VI.
– « Le culte positiviste au Brésil », *RO*, 1881, nº III.

– « Deux thèses positivistes à Rio de Janeiro », *RO*, 1882, n° II.
– « Discours pour conférer le sacrement de la présentation à Rio de Janeiro », *RO*, 1883, n° VI.

LEMOS (Miguel)

– « Bulletin du Brésil », *RO*, 1880, n° III ; 1881, n° I, III, IV, V ; 1882, n° I, II, III, V, VI.
– « Rapport sur la situation du positivisme au Brésil ». *RO*, 1883, n° III, IV.
– « Protestation contre le projet de création d'une université au Brésil ». *RO*, 1881, n° II.
– « Protestation de la Société positiviste de Rio contre les principes émis par J. R. Mendonça ». RO, 1881, n° V.

MARCONDES (Joaquim Villela de O.)

– « Les antécédents de la République au Brésil ». *RO*, 1890, n° I, p. 38 et sv.
– « Réforme de l'enseignement militaire au Brésil ». *RO*, 1890, n° I, p. 133 et sv.

ROBINET (Dr Jean François Eugène)

– « Les États-Unis du Brésil », *RO*, 1890, n° I, p. 6 et sv.
– « Société positiviste de Stockholm au gouvernement de la république du Brésil », *RO,* 1890, n° I, p. 59 et sv.

SWINNY ? ?

– « La République au Brésil ». *RO*, 1890, n° I, p. 59 et sv.

Sur le positivisme au Chili, au Mexique, au Portugal et aux États-Unis

LAGARRIGUE (Jorge)

– « Une conversion à la religion de l'Humanité », *RO*, 1879, p. 371-393.

ZEA (Leopoldo)

– *El positivismo en Mexico.* Colegio de Mexico, Mexico, 1943. BN 8° R. 51360 (4).

BRAGA (Theophilo)

– *Traços geraes de philosophia positiva comprovados pelas descobertas scientificas modernas.* Lisboa, 1877, 239 p.

RIBEIRO (Álvaro)

– *Os positivistas, subsidios para a história da filosofia em Portugal,* Lisboa, 1951.

HAWKINS (Richmond Laurin)

– *Auguste Comte and the United States.* Harvard University Press, Cambridge, 1936.
– *Positivism in United States* (*1853-1861*) Harvard University Press, Cambridge 1938.

IV.

Ouvrages sur l'histoire économique, sociale et politique du Brésil

Certains sont utiles, et parfois même indispensables, pour l'intelligence de la diffusion positiviste au Brésil, et spécialement des « Interventions » de l'Apostolat.

ALMEIDA (Magalhães)

– « Farias Brito e a reação espiritualista », *Rev. Tribunais*, Rio de Janeiro, 1918.

AMADO (Gilberto)

– « As Instituições politicas e o meio social no Brasil » in *A Margem da historia da republica.*

– *Inquérito por escritores da geração nascida com a republica*. Rio de Janeiro, 1923.

ANDRADE (Mario de)

– *Aspectos da literatura brasileira.* Rio de Janeiro, Americ. edit., 1943.

ATAIDE (Tristão de)

– « Traços de psicologia de povo brasileiro » in *A ordem*, Rio, Fev. 1934.

– « Politica e letras » in *Á Margem da historia da Republica,* Anuário do Brasil, 1924.

– *« Ideas, crenças, afirmações »* Rio de Janeiro, Anuario do Brasil 1924.

AZEVEDO (Fernando de)

– *A Cultura brasileira. Introdução ao estudo da Cultura no Brasil*. Rio de Janeiro, Serviço Grafico do Instituto de Geografia e Estatistica, 1943.

BADARÓ (E.)

– *L'Église au Brésil pendant l'empire et pendant la république.* Stabilimento. Bontempelli, Roma, 1895.

BANDEIRA DE MELLO (Afonso de Toledo de)

– *O trabalho servil no Brasil*. Rio de Janeiro, 1936.

– « Joaquim Nabuco » – conferencia. Rio, 1940.

BARBOSA (Rui)

– *Parecer sobre a reforma do ensino secundario e superior.* Rio, Imprensa Nacional, 1882.

– *Parecer sobre a reforma do ensino primario.* Rio, Imprensa Nacional, 1882.

– *Finanças e politicas da Republica. Discursos e escritos.* Rio, C^{ia} Impressora, 1882.

– *Queda do império*. Rio, Liv. Castilho, 1921.

– *Commentarios a Constituiçao Federal Brasileira*, coligidos e ordenados por Homero Pires 1 vol. com disposiçoes preliminares. São Paulo, Saraiva, 1939.

BELO (José Maria)

– *Historia da republica*. Rio de Janeiro, Vic. Edit. 1940.

BESOUCHET (Lidia)

– *Maua e seu tempo*. São Paulo, Ed. Anchieta, 1942.

BRAGA (Erasmo) and GRUBB (Kenneth)

– *The Republic of Brazil. A Survey of the religious situation.* World dominion survey of the religious series. London, New York, Toronto, World Dominion Press. 1932.

BRASILIENSE (Américo)

– *Os programas dos partidos e o Segundo Imperio*. São Paulo, Tip. Jorge Secker, 1878.

BRAUDEL (Fernand)

– « À travers un continent d'histoire. Le Brésil et l'œuvre de Gilberto Freyre », *Annales d'histoire économique et sociale*, 1943.

BUARQUE de HOLANDA (Sérgio)

– *Raízes do Brasil*. Rio, Coleção Documentos brasileiros. Livraria José Olimpio, 1936.

CALMON (Pedro)

– *Historia social do Brasil.* São Paulo, Série Brasiliana, n^{o} 40, 83, 173. Comp. Ed. Nacional. 1938 et 39.

CALÓGERAS (J. Pandia)

– *Formação histórica do Brasil*. São Paulo, 2ª ed. Série Brasiliana. Comp. Ed. Nacional. 1935.

– *Os Jesuitas e o ensino*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1911.

CASTRO (Viveiros de)

– « A Questão religiosa » in « Contribuições para a Biografia de Pedro II », *Rev. Int. Hist. e Geog. Brasileiro* (1ª parte). Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1925.

COURTIN (R.)

– *Le problème de la civilisation économique au Brésil*. Paris, 1941.

CUNHA (Euclides da)

– *Os Sertões* (*Campanha de Canudos*). 3ª ed. Rio de Janeiro, 1905.

– *A margem da historia.* 2ª ed. Porto, 1922.

DONNAT (Léon)

– *Critique de la constitution brésilienne*. Paris, Société d'éditions scientifiques, 1890.

FREYRE (Gilberto)

– *Interpretação do Brasil*. Rio, José Olympio 1947.

GOULART (Jorge Salis)

– *A Formação do Rio Grande do Sul.* Porto Alegre, 1929.

HAUSER (Henri)

– « Un problème d'influence : le Saint-Simonisme au Brésil » in *Annales d'histoire contemporaine, économique et sociale*, Janv. 1937, p. 107.

– « Naissance, vie et mort d'une institution : le travail servile au Brésil » in *Annales d'histoire économique et sociale* nº 52, juillet 1939.

HERCULANO (Alexandre)

– *História de Portugal.* Lisboa. 8ª ed. Aillaud, Bertrand, s/d.

JARDIM (Antônio da SILVA)

– *A República no Brasil : compendio de teorias e apreciações politicas destinadas a propaganda republicana*. Rio, Imprensa Mont'Alverne, 1888.

– *José Bonifácio – Publicação commemorativa do Primeiro centenario da Independencia 1822-1922.* Estado de Rio Grande do Sul, 142 p.

OLIVEIRA (José Feliciano de)

– *A Bandeira Nacional.* São Paulo, 1907, 99 p.

LAMBERT (Jacques)

– « Structures sociales et régime politiques. La diffusion des institutions de la démocratie représentative dans la structure de transition des pays en voie d'industrialisation » in *Revue française de science politique*, vol. I, nº 4, oct. déc. 1951 (Sur le Brésil cf. p. 450-464).

LEAL (Aurelino de ARAUJO)

– *Historia Constitutional do Brasil*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1915.

LEITE FILHO (Solidonio)

– *Os Judeus no Brasil.* Rio de Janeiro, 1923.

LEITE (Padre Serafim)

– *Paginas da historia do Brasil.* São Paulo, Série brasiliana vol. 93, Comp. Ed. Nacional, 1937.

– *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*. 2 vols. Lisboa, 1938 et 1939.

LEONARD (Émile G.)

– *L'Église presbytérienne du Brésil et ses expériences.* Aix en Provence, Etudes évangéliques, 1949.

LIMA (Hermes)

– *Tobias Barreto. A Epoca e o homem*. São Paulo, Série brasiliana. vol. 140, Comp. Ed. Nacional, 1939.

LIRA (Heitor)

– *Historia de D. Pedro II*. São Paulo, Comp. Ed. Nacional, 3 vols., 1938-1940.

LOURENÇO FILHO (Manuel Bergström)

– *Tendencias da educação brasileira.* São Paulo, Comp. Melhoramento, 1940.

MADUREIRA (José Manuel)

– *A Liberdade dos indios.* A Companhia de Jesus. Sua pedagogia e seus resultados - Trabalho apresentado ao Congresso international de historia da America 1922. Rio, Imprensa nacional, 1927-1929.

MANGAREIRA (João)

– *Rui, o Estadista da Republica.* São Paulo, Liv. Martins edit., 1946.

MEDEIROS DE ALBUQUERQUE (José Joaquim)

– *O Regimen presidencial no Brasil*. Rio, Francisco Alves, 1914.

MELO (Custodio José de)

– *O Governo provisorio e a revolução de 1893.* São Paulo, Comp. Ed. Nacional, 1939.

MELO FRANCO (Afonso Arinos de)

– *Conceito de civilização brasileira.* São Paulo, Série brasiliana, vol. 70, Comp. Ed. Nacional, 1936.

– *O Indio brasileiro e a revolução Francesa.* Rio de Janeiro, José Olimpio, 1937.

MELO MORAIS (A. J.)

– *Historia dos Jesuitas e suas missões na America do Sul.* 2 vols. Rio de Janeiro, 1872.

– *Sintese da Historia economica do Brasil.* Rio de Janeiro, Servico grafico do Ministerio da Educação e Saude, 1938.

MESQUITA FILHO (Júlio de)

– *Ensaios Sul-Americanos*. São Paulo, Liv. Martins ed., 1946.

MILLIET (Sérgio)

– *Roteiro do Café. Estudo histórico-demográfico.* São Paulo, ed. da Escola livre de Sociologia de São Paulo, 1938.

MOACYR (Primitivo)

– *A Instrução e o Imperio*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1936-1938 (3 vols.).

– *A Instrução e as Provincias* (*1834-1889*). Volumes I a III. São Paulo : Ed. Nacional, 1939-1940.

– *A Instrução e a Republica* (7 vols.) Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1941-1942. – 1º vol., Reformas Benjamin Constant (1890-92) ; – 2º vol. : reformas Rivadavia e C. Maximiliano (1911-24).

MONTEIRO (Tobias)

– *Historia do Império.* Rio, Briguiet, 1927-29.

MORAES (Evaristo de)

– *A Escravidão africana no Brasil.* São Paulo, Comp. Ed. Nacional, 1933.

NABUCO (Joaquim)

– *Um Estadista no Império.* 3 vols., Paris, 1898-1900.

– *A Minha formação*. Rio de Janeiro, H. Garnier, 1900.

NINA RODRIGUES (Raimundo)

– *Os Africanos no Brasil.* São Paulo, Série Brasiliana, vol. 9., Comp. Ed. Nacional, 1932.

NORMANO (J. F.)

– *Brazil. A Study of Economices Types.* Chapel Hill. The University of North Carolina Press, 1935. Traduit en portugais sous le titre de *Evolução economica do Brasil*, São Paulo, Serie Brasiliana, vol. 152, Comp. Ed. Nacional, 1939.

OLIVEIRA LIMA (Manuel)

– *D. João VI no Brasil.* 2 vols. Rio de Janeiro, 1908.

– *O Império brazileiro* (1822-1889). São Paulo, Comp. Malhoramentos, 1927.

– « Sept ans de République au Brésil (1889-1896) » Extrait de la *Nouvelle Revue* 1er et 15 août 1896, Paris, Librairie de la Nouvelle Revue, 1896.

– *Formation historique de la nationalité brésilienne,* 1 vol., Paris, 1911.

OLIVEIRA VIANNA (Francisco José)

– « O povo brasileiro e sua evolução » in *Recenseamento do Brasil*. vol. I, Introdução. Rio, Tipografia da Estatistica, 1922.

– *O Idealismo na evolução politica do Imperio, e da Republica.* São Paulo, Biblio. do Estado de São Paulo, 1922.

– *O Caso do Império*. São Paulo, Comp. Malhoramentos. s/d.

OTTONI (Cristiano B.)

– *O Advento da Republica no Brasil.* Tip. Perseverança, Rio de Janeiro, 1890.

PERDIGÃO MALHEIROS (Agostinho)

– *A Escravidão no Brasil.* São Paulo, Ed. Cultura, 1944.

PEREIRA CALDAS JUNIOR (Antonio Giusti)

– « Maçonaria no Brasil » in *A Maçonaria no Centenario (1822-1922)*. São Paulo, Ed. da *Revista Maçonica*, 1922.

PRADO (Eduardo)

– « Immigration » in *Le Brésil* de F. M. J. de Saint'Anna Nery, Paris, Lib. Delagrave, 1889.

– « Fastos da ditatura militar no Brasil ». 2ª ed. *Revista do Portugal*, 1890.

PRADO (Paulo)

– *Retrato do Brasil, Ensaio sobre a tristeza brasileira.* São Paulo, 1928.

PRADO JUNIOR (Caio)

– *A Evolução politica do Brasil. Ensaio da interpretação materialista da historia.* São Paulo, 1933.

– *Formação do Brasil contemporaneo.* São Paulo, Liv. Martins Edit., 1942.

– *História econômica do Brasil*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1945.

RABELO (Silvio)

– *Farias Brito ou uma Aventura do Espírito*. Rio de Janeiro, José Olimpio, 1941.

– *Itinerario de Silvio Romero.* Rio de Janeiro, José Olimpio, 1944.

RAEDERS (Georges)
– *D. Pedro II e o Conde de Gobineau (Correspondência inédita)*. São Paulo, Comp. Ed. Nacional, 1936.
RAMOS (Artur)
– *As Culturas negras no novo mundo.* Rio, Civ. brasileira ed. 1937.
REIS (Aarão)
– *Economia Politica, Finanças e contabilidade*. Rio, Imprensa Nacional. 1915, 1 vol., p. 400.
– *Revista do club militar. O Centenario de Benjamin Constant.* Rio de Janeiro, 1930, ano IX.
REIS CARVALHO (Antônio dos)
– « La dictature républicaine et le gouvernement brésilien ». Mémoire présenté au second congrès scientifique Pan Américain tenu à Washington du 27 décembre 1915 au 8 janvier 1916, in *Proceeding of the second Pan American Scientific Congress,* vol. VII, p. 501-509.
ROCHA POMBO (José Francisco)
– *História do Brasil*. Rio de Janeiro, Fonseca e Saraiva, 10 vols., s/d.
ROMERO (Silvio)
– *História da literatura Brasileira.* 3ª ed., Rio de Janeiro, José Olimpio, 1943.
RONDON (Candido)
– « Mensagem lido pelo general CM da Silva Rondon e discurso pronunciado em 19-IV-1944 e 19-IV 1945 » in *O dia do Indio nas comemorações realizadas em 1944 e 1945*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1946, p. 39-54
ROQUETE PINTO (Edgar)
– *Ensaios de antropologia brasileira.* São Paulo, Série brasiliana vol. 37, Comp. Ed. Nacional, 1939.
ROSA (Otelo)
– *Júlio de Castilhos*. Porto Alegre, Globo edit., 1928.
ROURE (Agenor de)
– *Constituinte Republicana.* Rio de Janeiro, Imprensa Nacional 1920. 2 vols., 870 p. et 894 p..
SANTOS (José Maria dos)
– *A politica geral do Brasil.* São Paulo, J. Magalhes ed., 1930, 567 p.
– *Os republicanos paulistas e a Abolição.* São Paulo, Livraria Martins, 1942, 325 p.
SERRANO (Jonatas)
– *Farias Brito. O homem e o obra.* São Paulo, Série brasiliana nº 177, Comp. Ed. Nacional, 1939.
SILVEIRA (Tasso da)
– « A consciencia brasileira » in *A margem da historia da Republica*, Anuario do Brasil, Rio de Janeiro, 1924.
SIMON (Michel)
– *Ruy* (en français), Rio, Casa de Rui Barbosa, 1949, 231 p.
SIMONSEN (Roberto)
– *Historia economica do Brasil*. São Paulo, Serie brasiliana vol. 100, tomes I et II, Comp. Ed. Nacional, 1944.
– *A Evolução industrial do Brasil.* São Paulo, Publ. da Fed. das Indust. do Estado de São Paulo, 1939.

SOARES QUINTAS (Amaro)

– *A Genese do espirito republicano em Pernambuco e a revolução de 1817*. Contribuição ao estudo da historia da republica. Recife, Imprensa industrial, 1939.

TAPIE (Victor L.)

– *Histoire de l'Amérique Latine au XIX^e siècle*. Paris, Aubier, s/d, 298 p.

– *Nabuco.* Paris, Coll. Les grands universitaires, ed. UNESCO, 1949.

– « L'Impératrice Thérèse-Christine », in *Revue d'histoire de la Philosophie et d'Histoire générale de la civilisation*, dec. 1942.

TARQUINO DE SOUZA (Otavio)

– *O Pensamento vivo de José Bonifácio.* São Paulo, Liv. Martins ed., 1944.

VARNHAGEN (F. A de, visconde de Porto Seguro)

– *Historia geral do Brasil.* 2 vol. Rio, Laemmert, s/d ; Lisbonne, 1854-1857, 3 vols. ; 4^e éd. remaniée par Garcia, 1935.

VIANA (Hélio)

– *Formação brasileira.* Rio de Janeiro, Livraria José Olimpio Editora, 1935 (cap. XV Sintese de uma historia da educação no Brasil).

VIEIRA (Celso)

– « A Evolução do pensamento republicano no Brasil » in *A margem da historia de republica*, Rio de Janeiro, Ed. do Anuario do Brasil, 1923.

WERNECK SODRÉ (Nelson)

– *Panorama da segundo Império.* São Paulo, Série brasiliana, vol. 170, Comp. Ed. Nacional, 1939.

V.
SUR LE POSITIVISME POLITIQUE ET RELIGIEUX, LES DIFFUSIONS IDÉOLOGIQUES ET LES RELIGIONS SÉCULLIÈRES

A) Sur le positivisme politique et religieux

ALENGRY (Franck)

– *Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte* 1 vol., in-8°, XVIII-522 p. Paris, Alcan, 1900.

AUDIFFRENT (Dr Georges)

– *La liberté spirituelle,* Paris, 1895, in-8°, 26 p.

– *Appel aux médecins* Paris, Dunod, 1862, 1 vol. in-8°, 197 p.

– *Le Positivisme des derniers temps.* Paris, Soc. Posit., 30, rue Jacob, 1880. br. in-16, 68 p.

AULARD (François Alphonse)

– *Le Culte de la Raison et le culte de l'Etre Suprême 1793-1794. Essai historique.* Paris, Alcan, 1892. 1 vol. in-12, VIII, 372 p.

BAUMANN (Antoine)

– *Programme politique du positivisme.* br, in-16, Paris, 1904.

– *La Religion positive.* I vol., in-16, Paris, 1903.

BOUTROUX (Émile)

– « Comtisme et positivisme » in *Revue Bleue*, 8 fev. 1902.

– « Comte et la métaphysique » in *Bull. Soc. Franc. de Phil.* Paris, A. Colin 1903.

– *Science et religion dans la philosophie contemporaine*. Paris, Flammarion, 1908 (1ere partie, chap. I : Auguste Comte et la religion de l'humanité).

BOUYX (Georges)

– *L'Église de l'Ordre* I. Le positivisme – L'Alliance « religieuse ». Introduction à l'histoire de l'Action française. Paris, Ed. Spès 1929. I vol. , in-12, 94 p.

BOYER DE SAINTE SUZANNE (R. Baron de)

– *Essai sur la pensée religieuse d'Auguste Comte.* Paris, Nourry, 1923 ; Préf. de L. Levy-Brühl, I vol., in-8°, X-84 p.

BRIDGES (John Henry)

– *De l'unité de la vie et de la doctrine d'Auguste Comte.* Réponse aux critiques des derniers écrits de Comte adressée à J. Stuart Mill. traduction de Debergue, Paris, Dunod, 1867, I vol., In-8° XII-164 p.

CAIRD (Edward)

– *La Philosophie sociale et religieuse d'Auguste Comte.* Préf. de É. Boutroux, Paris, 1907. 1 vol., in-8°, 196 p.

CORRA (Émile)

– *Appréciation générale du positivisme*, précédée d'une notice sur la vie et l'œuvre d'Auguste Comte par Ch. Jeannolle. Paris, 1899, in-8°.

– *Le Fondateur du positivisme. Auguste Comte et son œuvre.* Paris, éd. de la Revue Positiviste Internationale, 1923, 116 p.

DEHERME (Georges)

– *Auguste Comte et son œuvre. Le positivisme.* Paris, 1900, in-16.

DELVOVÉ (Jean)

– *Réflexions sur la pensée comtienne.* Paris, Alcan, 1932. 1 vol. in-8°, 318 p.

– « Auguste Comte et la religion » in *Rev. d'hist. de la phil. et d'hist. gen. de la civ.* 15 oct. 1937.

DUCASSÉ (Pierre)

– *Méthode et intuition chez Auguste Comte*. Paris, Alcan, 1939. 1 vol., in-8°, 272 p.

– *Essai sur les origines intuitives du positivisme*. Paris, PUF, 1939, 1 vol., in-8°, 344 p.

DUMAS (Dr Georges)

– *Psychologie des deux messies positivistes. Saint-Simon et Auguste Comte.* Paris, Alcan, 1905. 1 vol., in-8°, 314 p.

EYSÈLE (Charles)

– *La Ligue universelle des religions d'après Auguste Comte.* Paris. B. N (8° R. Piec. 22. 517).

GILLOUIN (Dr Charles)

– *Journal d'un chrétien philosophe* (1915-1921). Introduction de René Gillouin. Paris, Nouv. Lib. Nat., 1932. 1 vol., in-8°, XXXIX-282 p.

GILSON (Étienne)

– « La spécificité de la philosophie d'Auguste Comte » in *Actes du Congrès de Phil*. de 1922.

GOUHIER (Henri)

– *La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme,* Paris, Vrin, 3 tomes, 1933-1942.

– *La Philosophie dans son histoire.* Paris, Vrin, 1944.

– *Œuvres choisies d'Auguste Comte*, avec une Introduction par Henri Gouhier. Paris, Aubier, 1948. I vol., in-12, 316 p.

GRÜBER (R. P. Hermann)

– *Auguste Comte, fondateur du positivisme, sa vie, sa doctrine.* Paris, Lethielleux. 1892. 1 vol. in-12, XVIII-344 p.

HALBWACHS (Maurice)

– « Statique et dynamique sociale chez Auguste Comte » (Cours), DU, 1943.

LAGARRIGUE (Jorge)

– *Le Positivisme et la Vierge-Mère.* Santiago, Imprensa Cervantes, 1885. in-8°, 31 p.

– *Lettres sur le positivisme et sur la mission religieuse de la France.* Église universelle. 1886. in-8°, 155 p.

LAVELLE (Louis)

– « Le pouvoir spirituel » feuillet du journal *Le Temps*, 10 mai 1931.

LENOIR (R.)

– « Les astres et les membres chez Auguste Comte » in *Rev. d'hist. de la phil*., juil. sept, 1930.

LÉVY-BRUHL (Lucien)

– *La Philosophie d'Auguste Comte*. Paris, Alcan, 1900. 1 vol., in-8°, 419 p.

LONGCHAMPT (Joseph)

– *Essai sur la prière.* Paris, 1878.

LUBAC (Henri de)

– *Le drame de l'humanisme athée.* Paris, éd. Spes, 1945. I vol., in-8°, 402 p. (cf. p. 137-278).

MAGNIN (Fabien)

– *Études sociales.* Pref. de Samuel Kun. Paris, Crès (s.d). I vol., in-8°, 492 p.

MATHIEZ (Albert)

– *La Théophilanthropie et le culte décadaire 1796-1801.* Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution, Paris, Alcan, 1903. 1 vol., in-8°, 754 p.

MAURRAS (Charles)

– « Auguste Comte » in *L'Avenir de l'intelligence*, 3ème éd., Paris, Fontemoing, 1905.

MILL (John Stuart)

– *Auguste Comte et le positivisme* ; traduit de l'anglais par G. Clémenceau, Paris, Alcan, 1868. 1 vol., in-12, 200 p.

MONTESQUIOU (Comte Léon de)

– *Les systèmes politiques d'Auguste Comte.* Paris, Nouv. Lib. Nat., sd, 1 vol., in-12, 346 p.

PÉCAUT (P. F.)

– *Introduction au Catéchisme positiviste d'Auguste Comte*. Garnier, Paris (sd).

– « Auguste Comte et Durkheim » *Revue de Métaphysique et de Morale*, t.XXVIII, 1921, 629 p.

ROMANET (J. de)

– « La communauté humaine et la marche vers l'unité selon Auguste Comte » in *Cahiers du Monde Nouveau*, vol. II, n° 6, 1945, p. 868-898.

ROUVRE (Charles de)

– *Auguste Comte et le catholicisme.* Paris, Rieder, 1928. 1 vol. in-12, 264 p.

SÉMERIE (Dr Eugène)

– *Positivistes et Catholiques.* Société positiviste, Paris, 1901.

SEILLIÈRE (Ernest)

– *Auguste Comte.* 1 vol., in-8°, Paris, Alcan, 1924, 402 p.

VIALLE (Louis)

– *Le Désir du Néant. Contribution à la psychologie du divertissement.* Paris, Alcan, 1933. 1 vol. in-8°, 748 p. (cf. IV^{eme} partie, La Rédemption positive, p. 423-636).

B) Sur les diffusions idéologiques et les religions séculières

Sur l'interprétation sociologique des idéologiques, voir les travaux de Max SCHELER, P. SOROKIN, G. LUKACS et surtout, *Idéologie und Utopie* de Karl MANNHEIM. (1929). L'édition anglaise, Karl Mannheim, *Ideologgy and utopia.* I vol. in-8°, Routledege and Gegan Paul limited. London, p. 318 comporte une importante bibliographie et la traduction anglaise de l'article de K. Mannheim „Wissenssoziologie" paru dans *Handworterbuch der Soziologie* de A. Vierkandt, en 1931).

Voir également Robert MERTON « Sociologie de la connaissance », in *Sociologie au XX^{e} siècle* par G. Gurvitch, Paris, 1947 ; et Paul RICOEUR, « Histoire de la philosophie et sociologie de la connaissance » in *L'Homme et l'histoire*, actes du VI^{e} Congrès des sociétés de philosophie de langue française. Paris, PUF, 1952, p. 341-346.

Sur la notion d'influence en histoire de la philosophie cf. Émile BRÉHIER, *La philosophie et son passé*, Paris, PUF, 1940 (« La causalité en histoire de la philosophie », p. 47-75).

Sur les 'religions séculières', cf. Raymond ARON, « L'avenir des religions séculières » in *La France Libre* août-sept 1944 (p. 210-217, p. 269-277) (I – Religion de l'hyperrationalisme. Le conflit des religions séculières. II – Fatalité des religions séculières. Déclin des dogmes. Cynisme ou foi humaine ?). Pour Raymond Aron, les religions séculières sont associées au fanatisme et à la guerre. Il leur oppose la recherche d'un « ordre humain » et « le sens des valeurs universelles », tout en reconnaissant que « dans l'histoire rien de grand ne se fait sans la foi des foules en des idées et des hommes » (p. 277). Sur la psychologie des religions séculières, entendues dans le sens de Raymond Aron, et plus précisément sur la mentalité du « religionnaire » politique, cf. Jules MONNEROT, *Sociologie du communisme*, Paris, Gallimard, 1949, p. 277-312. Voir également, *Prestige du système et de l'orthodoxie* (*Ibid*., p. 265-276).

APPENDICES

I.
INDICATIONS NUMÉRIQUES SUR LE POSITIVISME BRÉSILIEN

Ces données portent sur deux secteurs qui interfèrent, mais qu'il importe de distinguer :

1) Le nombre annuel de souscripteurs du subside positiviste brésilien de 1878 à 1937.

Ces souscripteurs, par le fait même de leur contribution, ne se rattachent pas tous à l'Église positiviste brésilienne, dont le siège est à Rio. Leur résidence n'est pas mentionnée. Il y a lieu de croire que la plupart, surtout pour les années les plus récentes, habitent Rio.

2) Le nombre des personnes qui, à l'occasion des derniers recensements officiels – 1934 et 1940 –, ont déclaré se rattacher à la religion positiviste. Les indications dont nous disposons portent sur le seul État de São Paulo pour le recensement de 1940. Pour 1934, nous donnons les chiffres globaux pour l'État de São Paulo d'après l'*Annuaire du recensement officiel*, et la distribution des positivistes par municipes d'après une information du *Boletim pozitivista* (Ano I, n° 6, p. 207-209). On pourra voir à quel point, encore en 1934, le positivisme diffus avait pénétré l'intérieur de l'État de São Paulo. A cette époque, dans les localités infimes de l'intérieur et souvent isolées, il se trouvait des brésiliens qui se réclamaient de la religion positiviste. Cette appartenance, toute « subjective » si l'on peut dire, n'implique aucun rattachement à un organisme national ou régional. Le positiviste qui rapporte les chiffres d'ensemble du recensement de 1934 (Alfredo de Moraes Filho in *Boletim pozitivista* (ano I, n° 5, p. 167) avoue que sur les 3413 adeptes déclarés du positivisme en 1934 dans l'État de São Paulo, il n'en connaît que 13 dans la ville de São Paulo où il y en a cependant officiellement 1569. Il en conclut à l'urgence d'une « organisation systématique » pour coordonner un milieu si favorable. Bien qu'il soit difficile de partager cet optimisme, il faut reconnaître que le nombre de 3413 positivistes paulistes en 1934 révèle un degré de diffusion encore considérable.

Extrait de la circulaire de l'Église positiviste relative aux années 1931-1937

1° ano, em	90 (1878)	5 subscrições
2° ano, em	91 (1879)	6 subscrições

3° ano, em	92 (1880)	13 subscrições
4° ano, em	93 (1881)	53 subscrições, Fundação da Igreja
5° ano, em	94 (1882)	59 subscrições
6° ano, em	95 (1883)	43 subscrições
7° ano, em	96 (1884)	34 subscrições (sendo uma coletiva)
8° ano, em	97 (1885)	54 subscrições
9° ano, em	98 (1886)	48 subscrições
10° ano, em	99 (1887)	49 subscrições
11° ano, em	100 (1888)	52 subscrições
12° ano, em	101 (1889)	53 subscrições
13° ano, em	102 (1890)	159 subscrições
14° ano, em	103 (1891)	174 subscrições
15° ano, em	104 (1892)	220 subscrições
16° ano, em	105 (1893)	193 subscrições
17° ano, em	106 (1894)	197 subscrições
18° ano, em	107 (1895)	181 subscrições
19° ano, em	108 (1896)	194 subscrições
20° ano, em	109 (1897)	195 subscrições
21° ano, em	110 (1898)	209 subscrições
22° ano, em	111 (1899)	208 subscrições
23° ano, em	112 (1900)	224 subscrições
24° ano, em	113 (1901)	243 subscrições
25° ano, em	114 (1902)	263 subscrições
26° ano, em	115 (1903)	228 subscrições
27° ano, em	116 (1904)	202 subscrições
28° ano, em	117 (1905)	226 subscrições
29° ano, em	118 (1906)	222 subscrições
30° ano, em	119 (1907)	203 subscrições
31° ano, em	120 (1908)	235 subscrições
32° ano, em	121 (1909)	200 subscrições
33° ano, em	122 (1910)	208 subscrições
34° ano, em	123 (1911)	191 subscrições
35° ano, em	124 (1912)	161 subscrições
36° ano, em	125 (1913)	158 subscrições
37° ano, em	126 (1914)	164 subscrições
38° ano, em	127 (1915)	156 subscrições
39° ano, em	128 (1916)	137 subscrições
40° ano, em	129 (1917)	
de 1° de Jan. a Ago.		122 subscrições
de 1° Set. a 31 Dez.		112 subscrições
41° ano, em	130 (1918)	149 subscrições
42° ano, em	131 (1919)	133 subscrições
43° ano, em	132 (1920)	131 subscrições
44° ano, em	133 (1921)	132 subscrições
45° ano, em	134 (1922)	114 subscrições
46° ano, em	135 (1923)	120 subscrições
47° ano, em	136 (1924)	110 subscrições

48° ano, em	137 (1925)	142 subscrições
49° ano, em	138 (1926)	101 subscrições
50° ano, em	139 (1927)	114 subscrições
51° ano, em	140 (1928)	102 subscrições
52° ano, em	141 (1929)	141 subscrições
53° ano, em	142 (1930)	96 subscrições
54° ano, em	143 (1931)	47 subscrições
55° ano, em	144 (1932)	50 subscrições
56° ano, em	145 (1933)	50 subscrições
57° ano, em	146 (1934)	50 subscrições
58° ano, em	147 (1935)	48 subscrições
59° ano, em	148 (1936)	43 subscrições
60° ano, em	149 (1937)	67 subscrições

Tableau extrait du recensement officiel de l'État de São Paulo en 1934 (Nombre des adeptes des principales religions suivant le sexe) Reproduit dans le journal officiel de l'État de São Paulo du 24/3/1938 et dans le « Boletim pozitivista » (ano I, n^{o} 5, p. 168)

Religião	Capital			Outros municipios			Total		
	sexo masc.	sexo fem.	soma	sexo masc.	sexo fem.	soma	sexo masc.	sexo fem.	soma
catolica	452696	461671	914367	2600705	2451717	5052422	3053401	2913388	5966789
espirita	10484	10676	21160	40168	38228	78396	50652	48904	99556
israelita	5827	5089	10916	1177	963	2140	7004	6052	13056
pozitivista	1035	534	1569	1211	633	1844	2246	1167	3413
protestante	23819	23783	47602	68169	63988	132157	91988	87771	179759
livre pensador	5181	2528	7709	5793	3039	8832	10974	5567	16541
outras religiões	7984	6360	14344	51662	43048	94710	59646	49408	109054
Não declarada	8959	6576	15535	17454	12170	29624	26413	18746	45159
TOTAL	515985	517217	1033202	2786339	2613786	5400125	3302324	3131003	6433327

Distribution des positivistes de l'État de São Paulo, par municipes, en 1934 (Ce tableau ne figure pas dans l'Annuaire de Recensement de 1934. Il est donné par le Boletim Pozitivista)

MUNICIPES

Agudos	34
Amparo	24
Araçatuba	36
Araraquara	33

Araras	3
Assis	3
Atibaia	4
Avahi	10
Avaré	11
Bananal	1
Bariri	3
Barretos	8
Batatais	4
Bauru	32
Bebedouro	19
Capivari	4
Caraguatatuba	1
Caza Branca	1
Catanduva	1
Cedral	1
Cerqueira Cézar	11
Colina	4
Coroados	2
Cotia	21
Cravinhos	5
Descalvado	1
Dois Corregos	2
Dourado	8
Duartina	26
E.S Pinhal	2
Faxina	3
Franca	26
Graça	5
Glicério	1
Guariba	1
Guaruja	3
Guarulhos	2
Iacanga	179
Ibira	4
Ibitinga	3
Iguape	7
Bernardo-campos	2
Birigui	9
Botucatu	3
Bragança	31
Brodowski	1
Brotas	2
Buri	1
Caçapava	7
Cafelândia	4
Campinas	85

Campo Largo	2
Campos Jordão	1
Cananéia	1
Capão Bonito	1
São Paulo	1569
Itapecerica	13
Itapetininga	5
Itapira	1
Itu	8
Jaboticabal	37
Jacarehi	1
Jahu	6
Jardinopolis	7
Judiahi	20
Juqueri	3
Lençois	1
Limeira	10
Lins	15
Lorena	3
Marilia	66
Matão	5
Mirasol	40
Mogi das Cruzes	51
Mogi Mirim	19
Monte Alto	1
Monte Aprazivel	1
Monte Azul	1
Monte Mor	1
Mundo Novo	1
Natividade	1
Nova Granada	40
Indaiatuba	15
Ipaussu	1
Itajobi	1
Itanhaem	2
Parnahiba	13
Patr. Sapucahi	3
Pederneiras	8
Pedregulho	19
Penapolis	3
Pindamonhangaba	4
Pindorama	1
Pinheiros	4
Piquete	6
Piracicaba	2
Pirajuhi	30
Pirassununga	2

Piratininga	6
Pitangueiras	2
Prez. Prudente	18
Prez. Wenceslau	18
Promissão	70
Rib. Bonito	1
Rib. Preto	34
Rio Claro	12
Rio Preto	9
Salto Grande	2
Santa Adélia	17
Santa Barbara	3
Sta. Cruz R. Pardo	5
Sta. Rita	2
Novo Horizonte	1
Olimpia	3
Orlandia	4
Ourinhos	1
Sta Roza	1
Sto. Amaro	6
Sto. Anastacio	9
Santos	214
S. Bernardo	33
S. Carlos	4
S. João Boa Vista	19
S. João Bocaina	8
S. Joaquim	3
S. Jozé Rio Pardo	3
S. Jozé Campos	17
S. Pedro Turvo	28
S. Roque	2
S. Sebastião	1
S. Vicente	1
Serra Azul	1
Sertãozinho	2
Socorro	1
Sorocaba	66
Tabapuã	10
Tanabi	22
Tatui	8
Taubaté	2
Tieté	1
Vargem Grande	1
Vila Americana	1
Total geral :	3.413

Nombre de Brésiliens qui se sont réclamés de la religion positiviste lors du recensement de 1940 (par États)

Nord	
Acre :	0
Amazone :	4
Pará :	12
total :	16
Nord-Est	
Maranhão :	2
Piaui :	3
Ceará :	7
Rio Grande do Norte :	5
Paraiba :	4
Pernambouco :	14
Alagoas :	2
total :	37
Sud	
São Paulo :	238
Paraná :	31
Sta Catarina :	8
Rio Grande do Sul :	149
total :	426
Centre-Ouest	
Mato Grosso :	14
Goias :	4
total :	18
Est	
Sergipe :	3
Bahia :	11
Minas Gerais :	41
Espirito Santo :	3
Rio de Janeiro :	70
District fédéral :	473
total :	602
TOTAL :	1099

II.

Exposition des motifs justifiant le décret n° 980 du 8 mars 1890 sur la réforme de l'enseignement militaire par Benjamin Constant

Considérant qu'il est très urgent et très nécessaire de perfectionner autant que possible, dans les écoles spéciales, l'instruction et l'éducation des militaires et qu'il est indispensable de mettre cette instruction au niveau des progrès de l'art de la guerre, tout en conciliant cette instruction avec la haute mission civilisatrice et éminement morale et humanitaire que l'avenir réserve aux armées dans le continent sud-américain ;

Considérant que le soldat, comme élément de la force, doit être dorénavant le citoyen armé, incarnation de l'honneur national, et doit coopérer grandement au progrès en garantissant l'ordre et la paix publique, en devenant le point d'appui intelligent et bien intentionné des institutions républicaines, sans jamais être un instrument servile et malléable dont le moral ait été abattu et chez qui le caractère ait été dégradé et l'élan individuel anéanti par l'obéissance passive et inconsciente ;

Considérant que le militaire a besoin d'une éducation scientifique substantielle et bien dirigée, afin d'avoir une compréhension parfaite de la haute destinée qui lui est réservée au sein de la société où il doit être l'appui le plus solide du bien, de la moralité et du bonheur de la patrie, et que cette éducation scientifique est indispensable au soldat pour qu'il puisse retirer tous les avantages et tous les profits des études spéciales de sa profession, et pour qu'il ait le cœur bien formé, au moyen du développement légitime des sentiments affectueux, en arrivant par l'expansion rationnelle de son intelligence à bien connaître non seulement ses devoirs sociaux ;

Considérant que ceci ne peut être obtenu qu'au moyen d'un enseignement intégral où soient respectés les rapports de subordination des diverses sciences générales, de façon que l'étude puisse être faite d'accord avec les lois que l'esprit humain a suivies dans son développement, commençant par les mathématiques et aboutissant à la sociologie et à la morale, vrai point de convergence de toutes les vérités, de tous les principes acquis jusqu'aujourd'hui et seul foyer capable d'illuminer et d'éclairer la destinée rationnelle de toutes les conceptions humaines.

Décrète la réorganisation de l'enseignement dans les écoles militaires au moyen du règlement ci-joint, où l'on a pourvu à tous les moyens propres à relever le niveau moral et intellectuel de l'armée, en faisant arriver le soldat brésilien à hauteur des grands perfectionnements de l'art de la guerre dans ses différentes branches sans le rendre jamais oublieux de ses devoirs comme citoyen au sein du foyer et au sein de la patrie.

signé : Manoel Deodoro Da Fonceca et Benjamin Constant (cf. *Revue occidentale*, 1890, 1, p. 133 et suiv.).

III.
Lettre datée du 15 Juin 1895 du poète pauliste Vicente de Carvalho au directeur du journal *O Estado de S. Paulo*, pour annoncer sa décision d'abandonner toutes activités journalistiques en raison de ses nouvelles convictions positivistes
(cf. APB. *Circ. An.* (1895-1896) (P) p. 47-48

Lettre ouverte
Vivre au grand jour
Citoyen Directeur de l'Estado de São Paulo,

En acceptant, il y a quelques mois, votre aimable invitation, je me suis engagé à collaborer effectivement à votre journal, et j'ai même publié divers écrits qui ont paru sous le pseudonyme de João d'Amaia.

Absent pour quelques temps de cet État, j'ai interrompu cette collaboration. Aujourd'hui, de retour, je me vois dans l'obligation de me libérer de mon engagement pour les raisons que je vais vous exposer et qui me contraignent à mettre un terme définitif à mon activité de journaliste.

Eclairé par la doctrine positiviste, j'ai enfin compris le rôle que joue le journalisme dans l'évolution sociale, comme un des facteurs les plus importants de l'anarchie mentale régnante – quand ce ne serait qu'en favorisant l'assaut des incompétents pour forcer l'attention du public. J'ai aussi compris le rôle inopportun que j'assumais à titre de littérateur.

Aucun ressentiment ou quelqu'autre passion égoïste n'ont influé sur l'opinion que j'exprime au sujet du journalisme et n'ont agi sur ma détermination de m'en écarter, puisque, personnellement, mon activité de journaliste se solde par les succès les plus flatteurs au cours de dix années de vie publique et par la gentillesse et la bienveillance dont m'ont toujours honoré les journaux paulistes et le vôtre plus que tout autre.

Brisant maintenant les derniers liens qui me rattachent à cette institution, je suis exclusivement dominé par un simple sentiment de dévouement social, sentiment éclairé par la sereine conviction qu'agissant ainsi je cesse de nuire. Abandonnant la profession d'écrivain, je retire ma contribution personnelle à la masse énorme de banalités qui trouble et perturbe l'orientation du genre humain. Je diminue ainsi d'une unité, ce qui est tout ce que je peux faire, le nombre considérable des agitations stériles et des perturbateurs de l'opinion qui compromettent dans le monde entier le destin social supérieur de la presse.

Mon acte n'a pas le moindre objet de propagande doctrinale. En le faisant, j'accomplis seulement le devoir élémentaire de contribuer au perfectionnement collectif par la régénération individuelle. L'expression publique, à laquelle j'ai recours pour la présente déclaration, n'est pas en contradiction avec cette

absence d'intention de propagande parce qu'elle exprime seulement le désir de faire amende honorable devant le public auquel pendant dix ans j'ai fait tout le mal dont j'ai été capable par le moyen du journalisme, en contribuant dans la mesure de mes forces, heureusement faibles, à l'aggravation de son anarchie intellectuelle et morale.

Votre ami affectueux,
Vicente de Carvalho, né à Santos le 5 avril 1866
A Santos, 6 S. Paul de 107 (15 juin 1895).

INDEX DES NOMS CITÉS

Ne sont pas signalées les très fréquentes occurrences d'Auguste Comte ni de Miguel Lemos ni de Raymundo Teixeira Mendes – celui-ci est d'ailleurs parfois appelé Mendes et son prénom a plusieurs graphies.

A

Abranches (João Dunshee de), 354n, 389n
Abreu (Capistrano de), 88n
Alembert (Jean Le Rond d'), 266, 266n
Alengry (Franck), 495
Almeida (José P. d'), 42n
Almeida Magalhães, 489
Almeida (Patricio José de) = Patricio José Almeida e Silva, 42n
Almeida (Rufino de), 395
Almeida (Samuel Rodrigues de), 208n
Almeida Mello (Américo Brasiliense de) = Brasiliense Américo, 383
Almeida Reis, 97n, 268
Alvares (Nuno), 123n
Amado (Gilberto), 490
Americano de Campos : *voir à* Campos (Americano de)
Andrade e Silva (José Bonifácio de) = José Bonifácio ou J. Bonifácio, 28, 182, 182n
Andrade (Mario de), 490
Antero de Quental, 28n
Antoine (Émile), 209
Aragão (Antonio Ferrão Muniz de) = Muniz Barreto de Aragão, 32, 32n, 33
Araujo (Oscar de), 83, 83n, 84, 85, 93, 459, 486, 488
Araujo (José Pereira), 208n
Aristote, 14, 196, 210, 211, 266, 335, 466
Aron (Raymond), 451n, 498
Ataide ou Athayde (Tristão de), 490
Audiffrent (Dr Georges), 35, 36, 42, 42n, 122n, 175, 212, 212n, 219, 220, 221, 221n, 224n, 227, 227n, 228, 228n, 251n, 257, 258, 267, 267n, 275, 431n, 467, 474, 483, 495
Aulard (François Alphonse), 495
Azevedo (Fernando de), 45n, 426n, 428n, 486, 490
Azevedo (Antônio Gomes de) = Azevedo Sampaio, Antonio Gomes de, 30n, 36, 36n, 43n, 485, 486

B

Badaró (E.), 490
Bagueira Leal (Dr Joaquim) = Bagueira do Carmo Leal (Joaquim), 174, 208n, 245, 245n, 373n, 397n, 470, 475, 477, 478, 481
Bandeira de Mello (Afonso de Toledo de), 490
Barbosa (Dr Adolfo), 187
Barbosa (Ruy ou Rui) = Rui ou Ruy, 319, 332, 332n, 334, 345, 348, 350, 351, 351n, 352, 353, 353n, 354, 355, 355n,

356, 357, 358, 358n, 359, 360, 360n, 361, 375, 376n, 377, 378, 378n, 379, 382, 383, 385n, 386, 386n, 387, 388, 388n, 389, 389n, 406, 407, 408, 490, 494
Barbosa Lima, 408, 409, 409n
Barbosa Carneiro (Silvia), 60n
Barca (Pedro, Comte de la), 28
Barreto (Tobias), 25, 29n, 76n, 78, 405, 492
Barreto Galvão (Pedro) : *voir à* Galvão (Pedro Barreto)
Barreto (Dr Luis Pereira) : *voir à* Pereira Bareto (Luis)
Barros (João de), 26n
Barros (José Perreira da Silva), 242, 243n, 467
Barros Cassal, 405n
Bastide (Roger), 117n, 486
Batista (Nepumoceno), 320
Baumann (Antoine), 92n, 171n, 477, 495
Bazalgette, 35
Beesley (Edward Spencer), 124, 125, 125n, 126, 209, 213
Belfort (Raimundo Teixeira), 174, 175
Belo (José Maria), 490
Benjamin Constant (Bothelo de Magalhães), 30n, 31, 31n, 46, 47, 48, 48n, 49, 49n, 50, 51, 51n, 52, 55, 55n, 56, 57, 57n, 58, 58n, 60, 61, 62, 62n, 65, 66, 66n, 67, 68, 69, 70, 70n, 71, 71n, 74, 75, 81, 82n, 93, 95, 96, 96n, 98, 129n, 168, 169, 170, 171, 171n, 172, 174n, 251, 252, 252n, 253, 254, 256, 256n, 282, 283, 310, 311, 313, 314, 314n, 315, 316, 317, 318, 318n, 319, 319n, 320, 320n, 321, 322, 322n, 323, 324, 325, 327, 327n, 328, 329, 331, 332n, 333, 337, 340, 343, 343n, 344, 345, 345n, 366, 366n, 367n, 377, 388, 389n, 390n, 396, 398, 398n, 399, 400, 402n, 403, 404, 415, 423, 428, 428n, 433, 442n, 443n, 459, 467, 472, 488, 492, 506 : *voir aussi à* Bothelo de Magalhães (Benjamin Constant)
Bento (Antônio), 281n
Besouchet (Lidia), 490
Bevilaqua (Clovis) ou Bevilaque (Clovis), 32, 32n, 487
Bevilacqua (José) ou Bevilaqua, 50, 320n
Bezerra (Alcides), 28n, 487
Bliaux (Sophie), 41
Bocayuva (Quintino), 131n, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 174, 174n, 260, 319, 332n, 340, 352, 374, 388, 389
Borges de Medeiros (Antonio Augusto), 413, 424
Borges Fontes (Général), 328n
Bothelo de Magalhães (Benjamin Constant), 30n, 46, 252n, 318n
Bothelo de Magalhães (L. H.), 47n, 47
Boudeau, 212, 219
Boutroux (Émile), 495, 496
Bouyx (Georges), 496
Boyer de Sainte Suzanne (R., Baron de), 496
Braga (Erasmo), 490
Braga (Teófilo ou Theófilo), 86, 86n, 94n, 124, 131n, 489
Brandão Junior (Francisco Antônio), 31, 31n, 32, 32n, 33, 34, 34n, 35, 36, 43n, 51, 84, 102, 110n, 115, 115n, 116, 140, 168, 168n, 174, 187, 459, 462, 486
Brasiliense (Americano) = Brasiliense de Almeida Mello (Americano), 131n, 174, 174n, 383, 490
Braudel (Fernand), 490
Brazileira ou Brasileira (Nizia Floresta Augusta), 40, 40n, 41, 41n, 42, 42n, 43n, 468, 487
Bréhier (Émile), 498
Bridges (John Henry), 126, 496
Brito (Luis de), 208n
Buarque de Holanda (Sérgio), 490

C

Cabral, 27
Caird (Edward), 496

Calderón de la Barca (Pedro), 126, 126n, 464
Calmon (Pedro), 490
Calógeras (J. Pandia), 491
Camoens (Luiz de), 86n, 94, 94n, 95, 96, 96n, 97, 98, 100, 100n, 103, 111, 112, 120, 123n, 125, 182n, 266n, 463
Campos (Americo de ou Americano de), 103n, 104
Campos (Gabriel Benedito de), 208n
Campos (Benedito Vieira de ou Vieira de), 208n
Campos Salles (Manoel Ferraz de ou Ferraz de) ou Campos Sales, 332n, 345, 346, 355, 359, 388
Cannabrava (Euryalo), 485
Capistrano de Abreu : *voir à* Abreu
Carmo Leal (Joaquim Bagueira do) : *voir à* Joaquim Bagueira Leal
Carneiro (Augusta), 49
Carneiro (Otávio Barboza), 462, 483
Carneiro (Paulo Estevão de Berredo), 9, 12, 41n, 43n, 487
Carneiro (Augusto Dias) : *voir à* Dias Carneiro (Augusto)
Caro (Edme), 54
Carolino (Pedro), 314, 315n
Carpeaux (Otto Maria), 422n, 440n, 487
Carvalho (Josepha) = Carvalho (Josepha de), 59
Carvalho (Cypriano ou Cipriano José de), 95, 129, 208n, 267
Carvalho (Bernardino Candido de), 208n
Carvalho (Antônio Reis) : *voir à* Reis Carvalho (Antônio)
Carvalho (Torres de) : *voir à* Torres de Carvalho
Castilhos (Júlio Prates de), 332, 381, 404, 405, 405n, 406, 407, 407n, 408, 408n, 409, 413, 413n, 423, 424, 430, 443, 483, 494
Castro Lopes (P.), 120
Castro (Francisco José Viveiros de) : *voir à* Viveiros de Castro (Francisco José)
Caxa (Quiricio, Père jésuite), 27, 27n
Caxias (Général) de Pedro II, 302
Celso (Afonso, vicomte de Ouro Preto) : *voir à* Ouro Preto, vicomte de
Celso Junior (Afonso), 86n
Cerqueira Leite (Francisco Glycério de) : *voir à* Leite (Francisco Glycério de Cerqueira)
Cervantès, 37, 123n
Clap (João), 281n
Coelho Barreto (Alfredo), 205, 208n
Condillac, 29
Congreve (Richard), 125n, 206n, 212n, 219, 221n, 223, 224, 224n, 225, 227, 228n, 267, 272n, 443n, 466
Contreras y Elizalde (Pedro), 37, 37n
Cordeiro (João Montenegro), 269, 393, 467
Cordeiro (Héloïse Guimaraes), 269, 393n
Corra (Émile), 496
Correia de Lemos (Miguel Carlos), 59
Correia de Oliveira (João Alfredo) = João Alfredo, 52, 57n, 281, 283, 289n, 296n, 312, 314, 314n, 337n
Costa (Claudio Luiz da ou Claudio Luiz de), 48, 52
Costa (Dom Macedo), 345, 350, 351, 352, 352n, 353, 354, 355, 357, 358, 360
Costa (Machado), 381n
Cotegipe (Baron de), 280, 281, 282, 289n, 312, 313
Cousin (Victor), 29
Coutinho (D. José de Azevedo) = D. José da Cunha de Azevedo Coutinho, 283
Creighton (Docteur), 373n
Cruz Costa (João), 25n, 32n, 424n, 487
Curvello de Mendonça (Geonisio), 288n, 485

D

Dantas (Antônio), 280
Dantas (Manuel Pinto de Souza), 238, 239n, 240, 240n, 242, 280, 282, 303,

467 : *voir aussi à* Souza Dantas (Manuel Pinto de)
Danton, 127, 130, 174, 218, 266, 268, 268n, 371, 394, 467
Deherme (Georges), 496
Delbet (Dr Ernest), 43n
Delbet (Jean), 43n
Deodoro da Fonseca , 282, 283, 312, 313, 314, 315, 315n, 317, 319, 319n, 320, 320n, 321, 322, 322n, 324, 325, 327, 332, 332n, 333, 334, 338, 341, 343n, 348, 349, 350, 352, 354, 355, 356, 383n, 388, 389, 420n, 506 : *voir aussi à* Fonseca (Deodoro de)
Descartes (René), 14, 28, 39n, 93, 210, 211, 453, 467
Deullin (Eugène), 38, 459
Dias Carneiro (Augusto), 33, 49, 50
Dornas Filho (J.), 487
Donnat (Léon), 491
Duarte (Dr Carlos), 187
Dubuisson (Paul), 211, 215n
Ducassé (Pierre), 496
Dumas (Georges), 5, 8, 40n, 496

E

Edger (Henry), 171, 272n, 393, 393n, 459, 466
Eiras (Dr), 257, 257n, 466
Eu (Comte d'), 281n
Eysèle (Charles), 496

F

Falcão (Anibal), 82n, 83n, 98, 111, 111n, 129n, 174, 175, 183, 183n, 186, 208n, 237n, 248, 266, 319n, 320, 320n, 321, 322, 322n, 409, 464, 465
Falcão (Luiz Anibal), 111n, 183n, 259n
Faria Santos (João Luis), 483
Ferrão Muniz de Aragão (Antonio), 32, 32n, 33
Ferreira de Araujo (Izidoro Leite), 97n
Ferreira Paula (A. C.), 208n
Ferreira Souto (José Leão), 208n
Ferreira (Viera), 179
Ferreira (Sylvestre Pinheiro), 28, 28n
Figuereido (Fidelino de), 27
Fisher (John), 273, 273n
Florez (José Segundo), 37, 37n, 38, 39, 39n, 274, 275, 337n, 486
Foley (Dr Antoine Edouard), 206n
Fontes (Martins), 484, 486, 487
Fonseca (Deodoro da, Général puis Maréchal) couramment Deodoro, 282, 283, 312, 313, 314, 317, 319, 320, 321, 322, 325, 327, 332, 332n, 334, 338, 350, 354, 356, 388, 389, 420n
Foucart (Jean-Baptiste), 34n, 35, 38
Franca (Leonel, S. J.), 487
França Leite (Nicolau), 103n, 464
Francovich (Guillermo), 487
Freire (Dr), 236, 237
Freyre (Gilberto), 26n, 490, 491
Furtado (Godofredo José), 70, 129n, 137n, 142, 174, 174n, 186, 191, 208n, 265, 271, 475

G

Gachet (Dr), 209
Galvão (Pedro Barreto), 288n
Gama (Luiz), 260, 281n
Gambetta (Léon), 224, 225
Genovesi (Antonio), 28, 28n
Gerhardt, 224
Gillouin (Dr Charles), 496
Gilson (Étienne), 496
Glycério ou Glicério (Francisco) : *voir à* Leite (Francisco Glycério de Cerqueira)
Godinho (Dr V.), 487

Gomes de Castro (Raimundo Agostino, capitaine), 34n
Gomez Robledo (Antônio), 487
Gonçalves de Magalhães (J.), 29
Gonzaga (Feliciano José Neves), 208n
Gouhier (Henri), 455n, 496, 497
Goulart (Jorge Salis), 491
Grubb (Kenneth), 490
Grüber (P. Hermann), 229n, 420n, 497
Guimarães = (Antônio Carlos de Oliveira) = O. Guimarães, 65, 67, 82, 82n, 83, 83n, 84, 98, 175, 185, 267
Guimarães (Heloísa), 269, 393n
Guimarães (Joaquim da Silva), 47
Gurvitch (Georges), 498

H

Hadery (Auguste), 222, 226
Halbwachs (Maurice), 497
Harrisson (Frederic), 209, 209n, 213
Hartmann (Nicoleï), 25, 76, 76n, 78, 87
Hauser (Henri), 491
Hawkins (Richmond Laurin), 489
Herculano (Alexandre), 40n, 491
Hummel (Sebastião), 174, 174n, 185n, 208n, 260, 261, 261n, 267, 467
Huxley (Thomas Henry), 87, 104

I

Isabel (Princesse), 279, 281n, 282, 289n, 296, 302, 395

J

Jardim (Antônio da Sylva ou Silva) : *voir à* Silva Jardim (Antônio da)
Jeannolle (Charles), 120, 209, 210, 211, 212, 234n, 496
João III, 27
João V, 28, 45n, 493
João VI, 45n, 493
José Bonifácio = José Bonifácio de Andrada e Silva, 296, 297, 301, 302, 306, 481
Juillerat (G. F.), 475
Keüfer (Auguste), 209
Koseritz (Carlos von), 405n

L

Laberenne (Paul), 442n
Laboulaye, 40n, 105
Lacerda Werneck (Francisco Peixoto de) : *voir à* Werneck (F. P. de Lacerda)
Laffitte (Pierre), 34, 35, 36, 36n, 37, 38, 38n, 41n, 66, 83, 84, 84n, 85, 87, 92, 94, 96n, 98, 103n, 107, 109, 115, 119, 120, 120n, 121, 121n, 122, 124, 124n, 125, 125n, 126, 166, 168, 169, 170n, 171, 172, 173, 175, 176n, 177, 180, 183, 183n, 186, 188, 188n, 189n, 191, 191n, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 199n, 200, 202, 202n, 203, 203n, 204, 205, 206, 206n, 207, 208, 208n, 209, 209n, 210, 211, 212, 212n, 213, 214, 215, 215n, 216, 217, 219, 220, 221, 221n, 222, , 223, 223n, , 224, 224n, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 234n, 253, 253n, 261, 262, 269, 271, 395, 396, 396n, 433, 434, 455n, 459, 469, 485, 488
Lagarrigue (Jorge), 92, 92n, 99, 130, 175n, 184, 202n, 203, 204, 205, 205n, 206, 207, 213, 213n, 214, 214n, 215, 225, 228n, 230n, 268, 269, 269n, 272n, 297, 297n, 420, 420n, 459, 460, 462, 467, 472, 473, 474, 475, 487, 488, 489, 497
Lagarrigue (Juan Enrique), 181
Lage (Baron de), 47
Laguna (Baron de), 59
Lambert (Jacques), 491
Lavelle (Louis), 497
Leal (Antônio Henriques), 43n

Leal (Aurelino de Araujo), 491
Leão (José), 103n, 131n, 186, 208n
Lefèvre (Henri), 37
Lefort (César), 34
Leite (Francisco Glycério de Cerqueira), 319, 320n, 346, 388
Leite (P. Gonçalo), 27
Leite (Padre Serafim), 27n, 491
Leite Filho (Solidonio), 491
Leite Lobo, 281n
Leite Silva (José Pereira), 35
Lenoir (R.), 497
Léon XIII, 283, 300, 301, 304, 305
Léonard (Émile G.), 492
Lévy-Bruhl (Lucien), 497
Lewes (George Henry), 218, 219, 220
Lima (Barbosa) : *voir à* Barbosa Lima
Lima (Hermes), 487, 492
Linhares (Comte de), 28
Lins (Ivan Monteiro de Barros), 42n, 182n, 487, 488
Lipparoni (P. Gregori), 29n
Lira (Heitor), 492
Littré (Émile), 37, 40n, 60, 61, 64, 69, 71, 72, 73, 74n, 75, 76, 78, 86, 86n, 87, 91, 91n, 92, 93, 94, 95, 104, 121n, 124, 127, 218, 219, 220, 254, 423, 428n, 455n, 463
Lobo (Alcibiades), 136
Lobo (Aristides), 131n, 319, 332, 342, 347
Locke (John), 29
Longchampt (Joseph), 37, 37n, 86n, 92, 222, 475, 497
Lopes (Dr Paulo), 187
Lopes (Americano Diamantino), 208n
Lourenço Filho (Manuel Bergström), 492
Lubac (Henri de), 497
Lukacs (Georg), 498
Luther (Martin), 247

M

Macaé (Vicomtesse de), 47
Macedo (Buarque de), 265n
Macedo Costa (Dom Antônio) : *voir à* Costa
Maciel (Antimes), 240, 240n, 241n
Madureira (José Manuel), 492
Magalhães (José de), 63, 64
Magalhães (Domingos José Gonçalves de) = J. G. Magalhães, 29, 29n
Magalhães Castro (José Antonio Pedreiro de), 383
Magnin (Fabien), 288n, 497
Mahomet, 247, 265
Maine de Biran, 29
Maistre (Joseph de), 211, 230, 299, 376
Mangabeira (João), 378n
Mannheim (Karl), 498
Manso Saião ou Sayo (Joaquim Alexandre), 33, 49
Marcondes (Joaquim Villela ou Vilela de Oliveira), 137, 208n, 464, 489
Marinho (Saldanha) : *voir à* Saldanha Marinho
Martineau (Harriet), 104
Martins (Silveira, Sénateur) : *voir à* Silveira Martins
Marx (Karl), 14, 15, 288, 372, 441
Mathiez (Albert), 497
Mattos ou Matos (Júlio de), 86, 86n, 131n
Maurras (Charles), 497
Medeiros (Trojano Sabóia Viriato de), 389, 390n, 395
Medeiros (Antonio Augusto Borges de) : *voir à* Borges de Medeiros (Antonio Augusto)
Medeiros e Albuquerque (José Joaquim), 492
Mello (Astrogildo Rodrigues de), 26n
Melo (Custodio José de), 492
Melo e Souza (Antonio Candido de), 29n
Melo Franco (Afonso Arinos de), 492
Melo Morais (A. J.), 492
Mendes (D. Inez do Vale Teixeira), 66
Mendonça (Salvador de), 128, 128n, 129n
Mendonça (Joaquim Alberto Ribeiro de) = Mendonça, (J. R. de), 34, 35, 83, 84,

85, 86, 86n, 88, 88n, 93, 97, 97n, 102n, 103n, 121, 121n, 129n, 168, 168n, 174, 188, 188n, 191, 192, 194, 194n, 195, 196, 196n, 197, 198, 199, 199n, 200, 201, 202, 202n, 207, 459, 464, 465, 486, 489
Merton (Robert), 498
Mesquita (Júlio de), 5
Mill (John Stuart), 69, 73, 75, 76, 104, 218, 219, 220, 496, 497
Milliet (Sérgio), 492
Moacyr ou Moacir (Primitivo), 145n, 160n, 398n, 409n, 492
Modesto Lima (J.), 488
Monier (Camille), 212n, 219
Moniz (Patricio, Père jésuite), 25, 29n
Monnerot (Jules), 451n, 498
Mont'Alverne (Francisco de), 29, 29n, 491
Montenegro Cordeiro (João) : *voir à* Cordeiro (João Montenegro)
Monteiro (Tobias), 492
Montesquiou (Comte Léon de), 497
Moraes (Evaristo de), 493
Moreira da Silva, 409n
Morton (G. N.), 87, 103n, 104
Moura (Augusto Vespasiano de), 208n
Muniz Barreto de Aragão : *voir à* Ferrão Muniz de Aragão (Antonio)
Murtinho (Joaquim), 69

N

Nabuco (Joaquim), 273n, 279, 280, 281n, 283, 293, 293n, 294, 294n, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 357, 385, 469, 479, 490, 493, 495
Neiva (Venancio F.), 488
Neves (Joaquim de Souza), 260, 467
Neves Gonzaga (Feliciano José) : *voir à* Gonzaga (Feliciano José Neves)
Newton (Isaac), 28, 336
Nina Rodrigues (Raimundo), 493
Nogueira (Nelson Garcia), 488
Normano (J. F.), 493
Nyström (Anton), 228, 228n, 229, 229n, 230, 230n

O

Oliveira (Alvaro Joaquim de), 83, 84, 85, 93, 95, 166, 166n, 168, 169, 170, 171, 171n, 172, 187, 192, 251, 251n, 253
Oliveira (Cândido de), 315
Oliveira (João Alfredo Correia de) : *voir à* Correia de Oliveira (João Alfredo)
Oliveira (José Feliciano de) = parfois José Feliciano, 31n, 34n, 35n, 43n, 336n, 337n, 459, 469, 470, 475, 476, 488, 491
Oliveira (José Mariano de), 185, 208n, 247, 247n, 248, 249, 267, 272n, 297n, 393, 393n, 420n, 467, 472, 473, 475, 483
Oliveira (Elvira C. de), 393
Oliveira Lima (Manuel), 45n, 87n, 285n, 289n, 328n, 493
Oliveira Torres (João Camilo de), 66n, 159n, 161n, 291, 291n, 329, 329n, 405n, 406n, 413n, 415n, 424, 424n, 425, 485
Oliveira Vianna (F. J.), 493
Osório (Général), 302
Ottoni (Cristiano B.) ou Otoni, 493
Ourém (Vicomte d'), 281n
Ouro Preto (Afonso Celso, Vicomte de), 313, 314, 318, 319, 320, 322, 340, 385, 386

P

Pacheco (Felix), 409n
Paranaguá (Marquis de), 311
Paterno (Dom, Jésuite), 27

Paula Souza (Calisto de), 129n, 208n
Patrocínio (Godofredo José do ou José do), 95, 97
Pécaut (P. F.), 497
Pedreiro de Magalhães (José Antonio) : *voir à* Magalhães Castro (José Antonio Pedreiro de)
Pedro I, 296, 301, 302
Pedro II, 28, 49n, 58n, 65, 66, 67, 67n, 69, 100, 102, 114, 136, 139, 145, 149, 158, 160n, 209, 238, 252, 289n, 296, 302, 303, 406, 491, 492, 494
Peixoto (Floriano), 320, 321
Peixoto (Manuel Maria Pinto), 33, 49, 49n
Pelotas (Vicomte de), 405n
Perdigão Malheiros (Agostinho), 493
Pereira (Baptista), 26n
Pereira Araujo (José), 208n
Pereira Barreto (Luís) ou Barreto (Luís Pereira ou Luis P.), 31n, 34, 34n, 35, 35n, 36, 51, 63n, 74, 74n, 76n, 84, 84n, 86n, 87n, 103, 104, 105, 106, 107, 111, 124, 126, 367, 404, 430, 462, 463, 464, 486, 487, 488
Pereira Caldas Junior (Antônio), 493
Pereira de Sá (Miguel Joaquim), 33, 41, 49
Pereira Leite Silva (José) : *voir à* Leite Silva (José Pereira)
Pereira Simões (Antônio), 43n, 63n
Pereira Reis (Manoel), 70, 333
Pernetta (João), 66n, 67n, 251, 251n, 289n, 486
Pinheiro (Honorino G.), 129n
Pinheiro Ferreira (Silvestre ou Sylvestre) : *voir à* Ferreira (Sylvestre Pinheiro)
Pinto (A.), 47
Pinto Peixoto (Manuel Maria), 33, 49, 49n
Pires (Homero), 358n, 360n, 385n, 388n, 389n, 490
Pombal (Marquis de), 182, 182n, 266n, 297, 426
Prado (Antônio), 281n, 289n
Prado (Eduardo), 493
Prado (Paulo), 493
Prado Junior (Caio), 493
Proudhon (Pierre-Joseph), 53, 55

Q

Quental (Antero de) : *voir à* Antero de Quental
Quételet (Adolphe), 34
Quirino dos Santos, 129n

R

Rabello (Manuoel, Général), 288
Rabelo (Silvio), 493
Raeders (Georges), 494
Ramalho Ortigão (Antonio de Barros ou de Barros), 378n
Ramière (P. jésuite), 69
Ramos (Artur), 494
Rangel Pestana (Francisco), 383
Reis (Aarão), 67, 86n, 88n, 494
Reis Carvalho (Antônio), 375n, 388, 494
Pereira Reis (Manoel), 70, 333
Resende (Comte de, vice-roi du Brésil), 28
Ribbentrop (M^elle^ Marie de), 34, 34n, 36n, 43n
Ribeiro (Álvaro), 489
Ribeiro (Demétrio ou Demétrio Nunes), 331, 332n, 333, 337, 342, 343, 344, 344n, 345, 345n, 346, 347, 350, 351, 353, 354, 355, 355n, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 367n, 374, 375, 377, 378, 379, 389, 391n, 398, 405n, 407, 407n, 408, 408n, 409, 415, 471
Ribeiro (Dinarte), 476
Ribeiro (João), 488
Ribeiro (major Solon), 319, 321

Ribeiro de Mendonça (Joaquim) : *voir à* Mendonça (Joaquim Alberto Ribeiro de)
Ricoeur (Paul), 498
Rio Branco (Visconde de), 65
Robinet (Dr Jean-François Eugène), 35, 38, 39, 40, 127, 174n, 192, 193, 209, 218, 219, 219n, 220, 221, 225, 262, 266, 473, 489
Robledo (Antonio Gomez) : *voir à* Gomez Robledo (Antonio), 424n, 487
Rocha Pombo (J. F.), 494
Rodrigues (J. C.), 488
Romanet (J. de), 497
Romero (Silvio), 25, 25n, 26, 28, 28n, 29, 29n, 488, 493, 494
Rondon (Candido, Général), 110n, 184n, 479, 494
Roquete Pinto (Edgar), 494
Rosa (Othelo), 405n, 407n, 408n, 413n, 494
Roure (Agenor de), 381n, 383n, 391n, 407n, 408n, 409n, 410, 410n, 411, 412, 494

S

Sá (Felippe Francisco de), 249n
Saint-Simon (Claude Henri de), 14, 63, 104, 482, 491, 496
Salles (Alberto), 131n
Salles (Campos) ou Campos Sales : *voir à* Campos Salles
Saldanha Marinho, 383
Salvador de Mendonça : *voir à* Mendonça (Salvador de)
Sampaio (Antonio Gomes de Azevedo) : *voir à* Azevedo (Antônio Gomes de)
Santos (José Maria dos), 86n, 102n, 109n, 114n, 131n, 240n, 280n, 281n, 289n, 291n, 318, 318n, 322n, 378n, 383n, 388n, 389n, 414n, 494
Santos (Josephino Felicio dos), 88n, 463
Santos (Generino dos), 180
Saraiva (José Antonio), 128, 144, 161, 240, 280, 322, 385, 386, 494
Scheler (Max), 498
Segismundo (Fernando), 488
Segond (Dr L-A.), 37
Seila (Roberto), 40n
Seillière (Ernest), 498
Sémerie (Dr Eugène), 86, 196, 212n, 219, 222, 222n, 224n, 225, 498
Senna Madureira ou Sena Madureira (Antônio de), 311, 312
Serra (Joaquim), 281n
Serrano (Jonatas), 494
Silva (Rodrigo A. da), 281n
Silva (José Pereira Leite) : *voir à* Leite Silva (José Pereira)
Silva Guimarães (Bernardina Joaquina da), 47
Silva Jardim (Antônio da), 185, 186, 208n, 265, , 271, 281n, 487, 491
Silva Barros (D. José Pereira da), 242, 243n, 467
Silva (Moreira da), 409n
Silveira (Tasso da), 422n, 494
Silveira Martins (Sénateur), 259, 259n, 260, 385, 469
Silveira Santos (Joaquim da), 59n, 60n, 301n, 482, 484, 488
Simon (Michel), 357n, 494
Simonsen (R.), 494
Sinimbu (João Lins Vieira Cansansão de, Conselheiro), 128, 128n
Soares Quintas (Amaro), 495
Sorokin (P.), 498
Souza (Joaquim Gomes de) = J. G. de souza, 43n
Souza (Martim Afonso de), 27
Souza (Paulino de), 145n
Souza (Calisto de Paula), 208n
Souza (Tomé de), 27
Souza Dantas (Manuel Pinto de, Conseiller), 239n, 267
Souza Dantas (Rodolpho), 238, 240, 242, 280

Souza Pinto (Luciano G. de), 43n
Souza e Silva (Joaquim Norberto de), 145n
Spencer (Herbert), 69

T

Tapie (Victor L.), 495
Taques (Député), 52, 53, 54, 55, 187, 314n
Tarquino de Souza (Otavio), 495
Tavares (Pedro), 342, 346, 347, 347n, 348, 349n, 350, 350n
Teixeira de Souza (José Eduardo), 62n, 63n, 95, 97, 98, 111, 126, 126n, 236, 292, 320, 324, 464, 465
Texeira de Souza (D.), 129n
Thérèse (sainte), 184, 347
Tiberghien, 73, 73n
Tiradentes, 28, 183, 265, 325, 375, 394, 472
Tomé de Souza, 27
Torres (João Camilo de Oliveira), 66n, 159n, 161n, 291, 291n, 329, 329n, 405n, 406n, 413n, 415n, 424, 424n, 425, 485
Torres de Carvalho (Albertina), 98, 173
Torres de Carvalho (D. Quitéria Jezuína), 173
Turgot, 119, 125

V

Valat, 12, 63, 63n
Vargas (Getúlio), 413, 413n
Varnhagen (F. A de, Visconde de Porto Seguro), 495
Veiga (Firmino Alvaro da), 208n
Vergara (Pedro), 413n
Verney (Luis Antônio, Père jésuite), 28
Vialle (L.), 498
Viana (H.), 495
Vianna Filho (Luiz), 378n
Vieira (Celso), 495
Vieira Ferreira, 178, 179, 180n
Villares (Décio) ou Vilares ou Vilhares, 292, 292n, 293, 333, 389, 390n, 394, 394n, 468
Villeroy (A. Ximeno de), 51n
Viriato de Medeiros (Trojano Sabóia) : *voir à* Medeiros (Trojano Sabóia Viriato de)
Viveiros de Castro (Francisco José), 484, 491

W

Wandenkolk (Contre-amiral Eduardo), 332n, 388
Werneck (Américo), 314n
Werneck (Antônio Luis dos Santos) = Santos Verneck (A. L.), 88n, 102n, 136n, 383, 383n, 405n, 463
Werneck (André P. de Lacerda), 208n
Werneck (Francisco Peixoto de Lacerda), 208n, 243, 267
Werneck Sodré (Nelson), 495
Williamson (Dr), 224

X

Xavier (A.), 483

Z

Zea (Leopoldo), 19n, 489

TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos 7

Sigles 11

INTRODUCTION

Quand émigrent les idées 13

PREMIÈRE PARTIE
AVANT L'APOSTOLAT

Chapitre premier. Antécédents et premiers cheminements de la pénétration positiviste au Brésil 25

Chapitre II. L'École militaire et la vocation positiviste de Benjamin Constant Botelho de Magalhães 45

Chapitre III. Grâces et aveuglements 59

Chapitre IV. Groupements et tendances 81

DEUXIÈME PARTIE
UNE COMMUNAUTÉ DE PROFESSANTS

Chapitre premier. La conversion de Miguel Lemos à Paris et la naissance du culte sociolâtrique à Rio 91

Chapitre II. La campagne anti-esclavagiste et les premières interventions positivistes 109

Chapitre III. L'édification d'une Église et le bon combat de la foi 119

Chapitre IV. Contre l'Université et la pédantocratie 145

TROISIÈME PARTIE
LES DRAMES DE LA FIDÉLITÉ

Chapitre premier. Premières fissures et nouvelles luttes 165
Chapitre II. L'épreuve du schisme 191
Chapitre III. La vie religieuse et militante des purs 233

QUATRIÈME PARTIE
DANS LE SILLAGE DE L'HISTOIRE

Chapitre premier. L'abolition de l'esclavage et l'incorporation du prolétariat servile 279
Chapitre II. L'aventure républicaine et les surprises de l'Apostolat 309
Chapitre III. Les grands jours de l'efficacité positive 331
Chapitre IV. Pour une constitution républicaine libre et dictatoriale 381

CONCLUSION
EN MARGE DU POSITIVISME BRÉSILIEN

Orthodoxie et authenticité.
Efficacité pratique et compréhension théorique.
Des idéologies aux religions séculières 419

Bibliographie 459

Appendices 499

Index des noms 509